II. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu

"Cahiliye Dönemi"

Editör

Doç. Dr. Feyza Betül Köse



KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

II. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu

Cahiliye Dönemi

Editör

Doç. Dr. Feyza Betül Köse



Kitap Adı	:	II. Genç Akademisyenler Sempozyumu "Cahiliye Dönemi"
Editör	:	Doç. Dr. Feyza Betül Köse
ISBN	:	978-975-6497-76-0
İlmî Toplantılar	:	2
SAMER Yayınları	:	43
Dizgi & Kapak	:	SAMER
Genel Yayın Yönetmeni	:	Doç. Dr. Feyza Betül Köse
Yayın Koordinatörü	:	Arş. Gör. Asım Sarıkaya

KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

SAMER Yayınları

Adres	:	KSÜ Avşar Kampüsü
		Onikişubat/Kahramanmaraş
İletişim	:	0 344 300 47 59
e-posta	:	samer@ksu.edu.tr
		sameryayinlari@gmail.com

Kahramanmaraş-2020

SEMPOZYUM DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Niyazi Can

Prof. Dr. Zekeriya Pak

Prof. Dr. Şaban Öz

Prof. Dr. Mehmet Akif Özdoğan

Prof. Dr. Abdulkadir Evgin

Doç. Dr. Feyza Betül Köse

Doç. Dr. Veli Aba

Dr. Öğretim Üyesi Halit Çil

SEMPOZYUM BİLİM KURULU

Prof. Dr. Abdulhamit Sinanoğlu	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Abdulkadir Evgin	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Âdem Apak	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan Demircan	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Ak	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Aksu	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Osman Kurt	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Casim Avcı	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Fatih Yahya Ayaz	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk Çiftçi	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. İrfan Aycan	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Levent Öztürk	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet Hanefi Palabıyık	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Özdemir	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Metin Yılmaz	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Nuri Kahveci	İstiklal Üniversitesi
Prof. Dr. Rıza Savaş	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Seyfettin Erşahin	Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Sönmez Kutlu	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Öz	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Ünal Kılıç	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin	Kocaeli Üniversitesi
Prof. Dr. Zekeriya Pak	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Doç. Dr. Cahit Külekçi	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin Akgün	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim Çetintaş	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Doç. Dr. İzzet Sargın	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Doç. Dr. Mahmut Kelpetin	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Tahsin Koçyiğit	Dokuz Eylül Üniversitesi

KATILIMCI LİSTESİ

Abdullah Metin	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Abdurrahman Ünalan	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Afra Doğan	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Ahmet Efe	Erciyes Üniversitesi
Aynur Özçelik	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Ayşe İnan	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Ayşe Türkben	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Aziz Çetin	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Bahar Küçük	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Berkan Buğra Aydın	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Büşra Nermin Keçe	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Cenap Ayik	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Emre Ay	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Esra Erdoğan Şamlıoğlu	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Esra Kanberoğlu	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Eyyup Kırğıl	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Fatih Karahan	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Gül Özlem Sönmez	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Hakan Temir	Ordu Üniversitesi
Halil Cihan	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

Halil İbrahim Tokgöz	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Hacer Güzey	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Hatice Dokgöz	Uludağ Üniversitesi
Hatice Kübra Leblebici	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Makbule Şükran Erdoğan	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Mehmet Emin Demir	Marmara Üniversitesi
Mehmet Fatih Korkmaz	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Mehmet Şimşek	Çukurova Üniversitesi
Meryem Beyza Aykaç	İstanbul Üniversitesi
Meryem Karaoğlu	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Mevlüt Uzut	Dicle Üniversitesi
Muhammed Sami Mercimek	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Muhammed Talha Özdemir	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Muhammet Sadullah Alkış	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Musa Ataoğlu	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Ömer Fatuk Işık	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Ömer Taşkın	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Sadettin Yıldırım	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Seda Nur Karabudak	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Sevde Doğan	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Songül Serbest	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Sümeyra Nalbant	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Sümeyye Gevri	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Sümeyye Kalaylı	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Sümeyye Kara	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Şerife Ericek Maraşlıoğlu	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Şerife Tanır	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Tuğba Dalay	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Ümmühan Arı	İnönü Üniversitesi
Yusuf Atalay	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Zeynep Feyza Öngeli	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

II. BÖLÜM

CAHİLİYE'DE TOPLUM

III. BÖLÜM

CAHİLİYE'DE İNANÇ-İBADET-ÖRF

IV. BÖLÜM

CAHİLİYE İNSANLARI

V. BÖLÜM

CAHİLİYEDE İLİMLER

EDİTÖR'DEN

KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, genç bilim insanlarının tecrübe sahibi olmalarını sağlamak, ilmî kazanımlarından istifade etmek ve onlara çalışmalarını sunabilecekleri ortamlar sunmak amacıyla Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumlarını düzenlemeye geçen yıl başlamıştı. "Prof. Dr. Fuat Sezgin ve İslâmî İlimler" konulu ilk sempozyumun ardından bu yılki II. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu'nun konusu "Cahiliye Dönemi" olarak belirlendi.

Geçen yıl çok sayıdaki başvuru arasından seçilen otuz beş tebliğ ile düzenlenen sempozyuma katılım talepleri bu yıl oldukça arttı ve bunların arasından Bilim Kurulumuzun onayından geçen elli bir tebliğin sunulmasına karar verildi.

Sempozyumun düzenleneceği tarihin tüm dünyanın etkilendiği COVİD-19 salgını sürecine denk düşmesi nedeniyle organizasyonun fiilî olarak gerçekleştirilmesi imkânı kalmadı. SAMER, bu olağanüstü durumda sempozyumun tamamen iptali yerine genç akademisyenlerin çalışmalarını ilmî çevrelerle buluşturmak gayesini hayata geçirmeye yöneldi ve bu yıla mahsus olarak tebliğleri sempozyumda sunulmaksızın yayımlama kararı aldı.

Cahiliye Dönemi Sempozyumu bildirileri, programın gerçekleştirilememesi nedeniyle oturumlara ve sunum sırasına göre değil birbirleri ile olan alaka düzeyine göre sempozyum kitabına yerleştirildi. Ayrıca tebliğlerde usûl birliği sağlamak üzere başlıklar, bölümlendirmeler, kaynak gösterimleri gibi noktalardaki farklılıklar giderildi.

Bu vesileyle Cahiliye Dönemi Sempozyumu'na bildirileriyle katkı sunan genç akademisyenler başta olmak üzere sempozyuma destek veren tüm yönetici, akademisyen ve çalışanlara teşekkürlerimi sunuyorum.

Doç. Dr. Feyza Betül Köse

TAKDİM

Siyer'in zaman sınırı, İslâmî döneme yansımaları nedeniyle Cahiliye ile başlamaktadır. Hz. Peygamber ve dönemini anlamak, öncesine dair bilgi alt yapısına sahip olmakla mümkündür. Zira birbirini izleyen süreçler arasında neden-sonuç ilişkileri ve etkiler söz konusudur. Bu durum Cahiliye ve İslâmî dönemler için de geçerlidir. İlk İslâm toplumunun yaşamında inançtan ibadete, tebliğ mücadelesinden kabileler arası ilişkilere, günlük hayattan örf âdetlere kadar İslâm öncesi dönemin etki ve izleri bulunmaktadır.

Sahabe neslinin, hayatlarının önemli bir kısmını Cahiliye'de geçirmiş olmaları, dikkate alınması gereken bir husustur. Onlar İslâm öncesindeki yaşama kültürleri ve toplumsal ilişkilerini sonraki döneme belirli ölçüde yansıtmışlardır. Dolayısıyla Hz. Peygamber dönemi İslâm toplumunu ve İslâm'ın ilk yıllarındaki mücadeleleri doğru anlamak, Cahiliye'yi tanımayı zorunlu kılmaktadır. İslâmiyet, hukuk ve muamelat alanlarında kendisinden önceki dönemi tamamen reddetmemiş, ilgâ, tashih veya olduğu gibi devam ettirme şeklinde farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Hac başta olmak üzere ibadetlerin bir kısmında geçmiş uygulamaların tashih edilerek sürdürülmesi ve muamelata dair bazı uygulamaların olduğu şekliyle idâmesi Cahiliye Dönemi'nin İslâm'a etkisini göstermesi bakımından önemli örneklerdir.

Öte yandan, İslâm öncesi hakkındaki pek çok bilginin, yeniden ciddi anlamda tetkike ihtiyacı vardır. İslâm'ın nasıl bir vasatta zuhûr ettiği, ilk pratiklerinin nasıl bir zeminde uygulandığı hususlarında Cahiliye Dönemi'ne ait doğru bilgilerin tespiti, araştırmacıları daha isabetli sonuçlara ulaştıracaktır. Geçmişte ulemâ, başta Kur'ân ayetlerinin tefsiri ve hadis şerhleri olmak üzere İslâmî ilimlerin her alanında Cahiliye Dönemi'ne atıfta bulunmaktan geri durmamışlardır. Cahiliye bugün de sadece Siyer ve İslâm Tarihi değil, diğer İslâmî ilimlerde referanslığını sürdürmektedir.

Bütün bu gerekçelere bağlı olarak KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi (SAMER) olarak, bu yılki II. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu'nun konusu "Cahiliye Dönemi" şeklinde belirlemiştik. Birinci sempozyumda olduğu gibi hem üniversitemizden hem de ülkemizden ciddi yoğun başvuru gerçekleşti. Ancak dünya çapında yaşanan

salgın nedeniyle belirlediğimiz tarihte aktif sempozyum düzenleme imkanımız kalmadı. Yakın gelecekte böyle bir imkanın zorluğunu da düşünerek, herhangi bir mağduriyete yol açmamak için sempozyum metinlerini yayımlamaya karar verdik.

Ülkemizin ilk ve hal-i hazırdaki tek resmi Siyer araştırmaları merkezi durumunda bulunan SAMER olarak kurumsallaşmaya ve sürekliliğe verdiğimiz öneme binaen genç akademisyenlerimizin akademik gelişim ve faaliyetlerine destek vermeyi sürdüreceğiz. Bu çerçevede çalışmalarımıza destek olan başta rektörümüz Sayın Prof. Dr. Niyazi Can olmak üzere üniversitemiz yönetimine ve akademik çalışmalarımıza destek olan genç bilim insanlarına teşekkür ediyoruz.

SAMER

TEBLİĞLER

I. BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

KUR'AN'I ARAP TARİHİ VERİLERİ ÜZERİNDEN OKUMAK: en-NECM 53:49 BAĞLAMINDA

Esra Erdoğan Şamlıoğlu*

GİRİŞ

Arap Yarımadası tarihin önemli olaylarına şahit olmuş, yeri geldiğinde birçok kavme ev sahipliği yapmış ve birden fazla kültürün birbirleri ile iletişime geçmesinde aracı bir rol üstlenmiştir. Tarihi kaynaklara bakıldığı zaman Arap Yarımadası'ndaki hayatın çok öncelere gittiği söylenebilir. Kuzeyde Nebâtîler, Tedmürlüler, Gassanîler, Lahmîler ve Kindeliler, güneyde ise Ma'inliler, Sebeliler, Katabanlılar, Hadramutlular ve Himyeriler başta olmak üzere Arap Yarımadası, insanların devamlı surette uğrak yeri olmuştur.[1] Doğaldır ki her toplumun ve topluluğun bir dili ve kültürü vardır. Bu dil ve kültür yüzyıllar boyu oluşan birikimle nesilden nesile intikal etmiş, hatta bu süreç İslâm'ın ortaya çıkışına kadar da devam etmiştir. Kur'an'ı Kerim böyle bir tarihin içinde, kendine has özelliklerin yanında başka kültür ve dinlerden alınmış ögelerle de bezenmiş bir topluma indirilmiştir. Kur'an ayetlerinde kullanılan kelimelerin, konu bağlamlarının ve ayetlerin arka planlarının bu doğrultuda şekillendiği söylenebilir.

Kur'an ayetlerinin indiği dönemde muhatabına vermek istediği mesajın anlaşılması, geçmişten bugüne tefsir çalışmalarının öncelikli hedefidir. Doğru anlamanın olması için tefsir rivayetleri ve bu rivayetlerin bir araya getirilmiş olduğu tefsir külliyatı şüphesiz en önemli kaynaklardır. Ancak bu rivayetlerin ve ayetler üzerindeki ilk dönem yorumların belli bir tarihi ve kültürel arka plan doğrultusunda şekillendiği de unutulmamalıdır. Bu açıdan bakıldığı zaman

---

* Araştırma Görevlisi. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı. esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr.

[1] Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 10-76; Mahmut Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan* (İstanbul: Kuramer, 2016); Ebu'l-Velid el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke (Mekke Tarihi)*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 95-106.

Kur'an'ı daha genel bir tarih ve kültür hafızası üzerinden okumak, Kur'an'da geçen kavramların bağlam hassasiyetleri üzerinde durmak[2] anlamlı bir çalışma olarak görülmektedir. İnsanlığın ortak hafızası olarak isimlendirebileceğimiz bu yapının içine, genel anlamda insanın tarih içinde tüm yapıp etmeleri dâhil edilebilir.

Bu tebliğdeki amacımız, Necm suresi 49. ayeti birincil kaynak olarak kullanacağımız tefsir rivayetleri yanında, o dönemin insanının hafızasını bize sunacak olan Arap tarihi verilerine göre incelemek olacaktır.

A. Tefsir Rivayetlerinde Necm 53:49

وَاَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرٰىۙ

Şüphesiz O, Şiʿrâ'nın Rabbidir.

Necm erken dönem Mekkî surelerden birisidir. Surede genel olarak önceki toplumlardan örnekler verilerek Arapların çok tanrılı anlayışı yerilmiştir. Örneğin Arapların Allah'a yakınlaştırsın diye tapındıkları ve Allah'ın kızları olarak gördükleri Lat, Menat ve Uzza putları da bu surenin ilk ayetlerinde geçmektedir.

Erken dönem Tefsir kaynakları surenin konumuzu oluşturan ayetinin tefsir rivayetlerinde nasıl yer aldığını anlamamızda öncelikli bir konumda bulunmaktadır. Mesela Mukâtil b. Süleyman Şiʿrâ yıldızının Yemen tarafında oldukça parlak bir cenub (güney) yıldızı olduğundan ve "Cevzâ" yani ikizler olarak bilinen yıldızdan sonra geldiğinden bahseder. Mukâtil'e göre bu yıldıza o zamanlarda "el-Muzn" ve "el-Aduvv" adı da verilmektedir. Huzaalılardan, Gassan ve Gatafanlılardan birtakım bedeviler bu yıldıza tapmaktadır. Allah bu ayette "onun da Rabbi Benim, sadece bana ibadet edin" demektedir.[3]

Taberî bu ayette Allah'ın "Ben, Şiʿrâ'nın da Rabbiyim" demek istediğinden bahsederek Şiʿrâ'nın Cahiliye Dönemi'nde bazı insanların taptığı bir yıldız ismi olduğunu söyler.[4] Taberî, sonrasında yer verdiği birkaç rivayet ile bu anlamı desteklemektedir. Örneğin; İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre bu adı Şiʿrâ olan bir *kevkeb*[5] dir.[6] Taberî'de yer alan ve Mücâhid'den gelen bir rivayete göre ise o Cevzâ'dan sonra gelen kevkebdir ve Cahiliye Dönemi'nde ona ibadet

---

[2] Yasin Meral, *Samiri'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 11-12.

[3] Mukâtil b. Suleymân, *Muhtasar Tefsîr-i Kebîr*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 4/119.

[4] Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. ʿAbdullâh b. ʿAbdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Hecr, 2001), 1/85.

[5] Rivayetlerde yıldız anlamını vermek amacıyla bazen *Necm* bazen de *Kevkeb* kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Kelimeler arasındaki farka bakıldığı zaman; Kevkeb, yıldızların büyüğünün ismidir. Herşeyin Kevkeb'i o şeyin büyük olanıdır. Necm ise büyük-küçük bütün yıldızlar için kullanılan genel bir ifadedir. Kevkeb daha çok gezegenleri ifade etmek için kullanılan bir kelimedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Hilâl el-Askerî, *Arap Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 453.

[6] et-Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, thk. ʿAbdullâh b. ʿAbdulmuhsin et-Turkî, 1/85.

edilmektedir.[7] Katâde'den gelen bir rivayette ise Araplardan ona ibadet edenler bulunmaktadır ve bu yıldız Cevzâ'ya tabii bir yıldızdır. Bu yıldızın adı Şiʿrâ olarak bilinmektedir.[8] İbn Zeyd'den gelen bir rivayette ise Cahiliye Dönemi'nden bazı insanların taptığı, Cevzâ yıldızına tabii iki yıldız olduğundan bahsedilir.[9]

Fahreddin Razi tefsirinde geçen ifadelere bakıldığında ise ayette Allah'ın Şiʿrâ yıldızının da Rabbi olduğunu vurgulamasından bahsedilmektedir. Şiʿrâ, aydınlatan yıldız anlamına gelmektedir. Razi tefsirinde geçtiği üzere iki parlak yıldız vardır. Bunlardan birisi Yemânî, diğeri Şâmî'dir. Bununla Yemânî yıldız kastedilmiştir.[10]

Tefsirlerin genelinde ayet ile ilgili benzer rivayetler ve yorumların bulunduğu görülmektedir. Genel olarak Şiʿrâ denilince akla gelen bir yıldız olmuştur. Bu yıldızın *necm*den öte bir *kevkeb*, yani daha büyük bir yıldız olduğu, hatta bir gezegen olarak düşünüldüğü görülmektedir. İkizler burcu veya ondan önceki Boğa burcu ile özdeşleştirildiği de dikkate değer bir husustur. Bakıldığı zaman, ikizler burcunun gezegeninin Merkür, Boğa burcunun gezegeninin de Venüs olduğu görülmektedir. Muhtemelen tefsirlerde bu gezegenlerden birisi olarak tahayyül edilmiştir. Rivayetlerde geçen bir diğer ayrıntı ise Şiʿrâ'ya tapan insanların o zamanın Arap toplumunun içinde yaşayan insanlar olmasıdır. Bu bakımdan tefsirlere bakıldığı zaman Kur'an'ın genel olarak putlara tapıcılığı yermesi gibi, daha özelde tanrı olarak görülen bir yıldıza karşı da aynı tutumu sergilediği görülmektedir. Bu şekilde vurgulanması da hâlihazırda vahyin indiği dönemde böyle bir topluluğun bulunup bulunmadığı veya bu konunun Allah'ın Mekke'de tesis etmeye çalıştığı ahlaki ve dini düzenlemeler içindeki yeri ve önemi hakkında akılda bazı soru işaretleri oluşturmaktadır.

A. Nebâtîler ve Tanrı Dû-şâra

Nebâtîler, Arabistan Yarımadası'nın kuzeybatısında yaşamış eski Arap kavimlerinden birisidir. MÖ. 4. yy'da ilk defa tarih sahnesinde görülmeye başlanan bu toplum, Ürdün Çölü'nün kenarında dağlık bir arazide yaşamışlardır. Günümüzde Ürdün sınırları içinde yer alan Vâdî

---

[7] et-Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, thk. ʿAbdullâh b. ʿAbdulmuhsin et-Turkî, 1/85.
[8] et-Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, thk. ʿAbdullâh b. ʿAbdulmuhsin et-Turkî, 1/85.
[9] et-Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, thk. ʿAbdullâh b. ʿAbdulmuhsin et-Turkî, 1/85.
[10] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1971), 29/23-24.

Mûsâ'ya yerleşmiş ve o dönemin en önemli merkezlerinden birisi olan Petra'yı inşa etmişlerdir.[11] *Nabat* kelimesinin "fışkırmak, parlamak" anlamındaki Akadca *nabâtu* mastarından veya Tevrat'ta geçen ve Hz. İsmail'in ilk oğlu olan *Nebayot* (נְבָיֹת)'tan [12] geldiği ileri sürülmektedir.[13]

Arap toplumlarının genel yapısına bakıldığı zaman toplu halde bir arada bulunmadıkları görülmektedir. Arabistan Yarımadası'nın farklı yerlerinde, kimi zaman büyük şehirlerde kimi zamanda çöllerde kabileler halinde yaşadıkları bilinmektedir. Bu parçalı yapıları din ve tanrı anlayışlarına da etki etmiş gözükmektedir. Arap panteonunun yapısına bakıldığı zaman tek tanrı etrafından şekillenen yardımcı tanrılar ile oluşturulan bir birlik görülmektedir. "Yüce Tanrı" inancı olarak ifadesini bulan bu anlayış Arap topluluklarının hepsinde benzerlik göstermektedir. Bu tanrı anlayışında tek farklılık bölgesel olarak yapılan isimlendirmelerdir. Örnek vermek gerekirse İslâm öncesi dönemde Allah inancı da bu şekildedir. Allah, diğer tanrıların hepsinden öte, yüce ve ulaşılmaz olandır. Bu anlayış politeizmden ziyade, ikincil olanları birincil olana bağlayarak, ulaşılmaz olana aracı kılarak inanma şekli yani "yüce tanrı inancı"dır. Bu yüzden İslâm öncesi dönemde insanlar Allah'ı diğer tanrılardan farklı bir yerde konumlandırmışlar ve diğerlerine yaptıkları gibi onun herhangi bir tasvirini veya heykelini yapmamışlardır.[14] Başka bir ifadeyle diğer tanrıların varlığını inkâr etmeden tek bir tanrıya ibadet etmişlerdir. Bu vurgu Kur'an'da pek çok ayette bulunmaktadır.

Nebâtîlerin tanrı anlayışına bakıldığında da benzer bir durum görülmektedir. Dû-şâra, diğer bir isimlendirmeyle Zû eş-Şirâ, Nebâtîlerin en yüce tanrısıdır. Petra'da bulunan bazı yazılarda Dû-şâra'nın "Kralımızın, onun tahtının ve tüm tanrıların tanrısı Duşara (*dwšrʾ*)" şeklinde geçmesi de bu anlayışımızı kuvvetlendirmektedir.[15] Sonrasında Kur'ân'da isimleri yer alan Cahiliye Dönemi'nin putları Lat, Menat ve Uzza gelmektedir. Bunlar haricinde tanrılar panteonunu oluşturan başka tanrılar da mevcuttur.

---

[11] Bu bölge kaynaklarda *Arabia Petreae* olarak bilinen "Kayalık Arabistan'dır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevad Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 1/151.

[12] *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschat, 1997) Genesis 25/13: וְאֵלֶּה, שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׁמָעֵאל, בִּשְׁמֹתָם, לְתוֹלְדֹתָם: בְּכֹר יִשְׁמָעֵאל נְבָיֹת, וְקֵדָר וְאַדְבְּאֵל וּמִבְשָׂם; *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015) Yaratılış 25/13: Doğum sırasına göre İsmail'in oğullarının adları şunlardır: ilk oğlu Nevayot, sonra Kedar, Adbeel, Mivsam.

[13] Ahmet Ağırakça, "Nabatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/257-258. Arapların ataları olduğuna inanılan iki kişiden birisinin Nābit b. İsmail olduğuna inanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. El-Ezrakî, *Ahbâru Mekke (Mekke Tarihi)*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 36.

[14] Benzer bir ifade için bkz. Mehmet Alıcı, "Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtıl Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (Nisan 2018).

[15] John F. Healey, *The Religion of The Nabataeans*, (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001), 82.

Dû-şâra, (Zû Şerâ - ذو الشرى), yani "Şirâ'nın sahibi", Nebâtî dilinde "Şirâ'nın Tanrısı" anlamına gelen eski Arapça bir kelimedir.[16] Şirâ, Nebâtîlerin yaşadıkları bölgede yer alan sıradağlara verilen isimdir.[17] Bu anlamıyla Dû-şâra bir dağ tanrısıdır. Nebâtîlerin gözünde Dû-şâra o dağların sahibidir. Ancak bazen dağ ile özdeşleşen bu tanrı, kimi zamanda en büyük gökyüzü cismi olan güneş şeklinde de düşünülmüştür.[18] Yaratıcı ve günün içerisinde sürekli olarak yarattıkları ile ilgilenen bir tanrıdır. Petra şehrinin tanrısıdır ve eril bir tanrıdır.

Kelime kökeni olarak baktığımız zaman شرى aynı zamanda "yol, arazi, dağ" gibi anlamlara gelen bir kelimedir ve "kutsal toprak" anlamı da çok nadirde olsa kullanılmıştır. Bazen Arap Yarımadası'nda yetişen "acı elma" veya "ebucehil karpuzu" olarak da bilinen bir meyve için de kullanıldığı olmuştur.[19]

Dû-şâra, Nebâtîlere ait bölgelerde yapılan kazılarda çıkan çoğu yazıtta "Mabedin/ Evin Tanrısı,[20] Göğün ve Yerin Tanrısı, Âlemin Rabbi" veya Vâdî Mûsâ'nın eski adı olan "el-Ga'nın Tanrısı" şeklinde ifadelerle tanıtılmaktadır.[21] Hatta Dû-şâra Hegra'da yer alan bir mezarda "geceyi gündüzden ayıran" olarak geçmektedir.[22] Ancak bu yazıtların hiçbirinde Dû-şâra'nın asıl ismine veya mahiyeti ile ilgili bilgilere yer verilmemektedir.[23] Daha çok güneş veya gezegenler, hatta Venüs veya Merkür ile özdeşleştirilerek düşünülmüş bir tanrıdır. Bu bakımdan göksel bir gerçekliği vardır.

10. yy'da hazırlanmış Yunanca bir sözlük olan *Suda*'da (veya Suida) Dû-şâra ile ilgili geçen maddede şu bilgiler yer alır:

Deus-Ares: O Arabistan Petra'sının Tanrısı Ares'tir. Tanrı Ares'e onlar tarafından tapınılır ve özellikle onu onurlandırırlar. Görünümü siyah bir taştır, karedir, yontulmamıştır, dört fit

---

16 Arapların benzer şekilde isimlendirdikleri başka tanrıları da vardır: Züllüba, Zülhalasa, Zükaabat. İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l Esnām (Putlar Kitabı)*, çev. Beyza Bilgin (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 75-78.

17 Bu dağlar Selah ile Petra'yı çevreleyen ve Wadi Arabah olarak da bilinen yerdedir.

18 Arapların tanrılarını gök cisimleri ile özdeşleştirmesi sık görülen bir olgudur. Yaşadığı coğrafyaya bakıldığı zaman bir Arap başını kaldırdığında gördüğü veya görebileceği en güçlü tabiat öznesi gök cisimleridir.

19 Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J Milton Cowan, (London: Macdonald, 1961), 473-474.

20 Kur'an-ı Kerim'de benzer bir ifade için bkz. فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هٰذَا الْبَيْتِۙ "… şu evin rabbine kulluk etsinler. " *Kur'an Yolu Meali*, Heyet (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-Ḳureyş 106/3.

21 John F. Healey, *The Religion of The Nabataeans*, 92.

22 John F. Healey, *The Religion of The Nabataeans*, 92.

23 John F. Healey, *The Religion of The Nabataeans*, 92-93.

yüksekliğinde ve iki fit genişliğindedir. Altın kaplamalı bir temel üstündedir. Ona kurban ederler ve kurbanların kanlarını akıtırlar. Bu onlar için bir libasyondur.[24] Tüm yapı altınla doludur ve içinde birçok adak vardır.[25]

Dû-şâra'nın bir diğer özelliği, genel olarak "Betylic Form" denilen, antropomorfik olmayan bir formda betimlenmesidir. Anikonizm olarak da bilinen, ibadet edilen tanrının kendisine hiçbir şekilde benzemeyecek taşlarla gösterilmesidir. "Beytel" (Yunanca βαιτύλια)[26] anlam olarak daha çok büyüsel güce sahip gökten düşmüş taşları ifade etmektedir. Bu taşlardan en bilinenleri Kâbe'deki "Haceru-l Esved" ve Friglerin Ulu Ana'sı Kybele'nin figüratif olmayan taşıdır.[27] Dû-şâra'da bu iki göktaşı gibi hiçbir insani özelliği olmayan bir şekilde düz bir taş olarak tasvir edilmiştir. Betimleme yapılmak istenmemesi bile Dû-şâra'nın Lat, Menat ve Uzza gibi Arap tanrılarından farklı bir konumda olduğunu ve "Yüce Tanrı" olarak görüldüğünün göstergelerinden birisidir. Betylic Form'un bir diğer yansıması Petra'da "Dû-şâra'nın Mabedi" (Temple of Dushares) olarak da bilinen küp şeklindeki "Kasr el-bint" yapısıdır. Arabistan geneline bakıldığında bu tarz küp şeklindeki yapıların "Tanrı'nın Evi" olarak kabul edildiği görülmektedir. Mekke fethedildiğinde Arabistan Yarımadası'nda çok sayıda Kâbe bulunması, Taif'te bulunan Lat Kâbe'sinin yıkılışı gibi bilgilerde bu konuyu destekler niteliktedir. [28]

Arap Yarımadası'nın kuzey tarafında yerleşmiş olan Nebâtîler, dönemin büyük güçlerinden Doğu Roma'ya yakındı. Toplumlar arası etkileşimler sonucu sonraki dönemlerde Dû-şâra, Yunan tanrıları Zeus ve Dionysos ile özdeşleştirilmiştir. Bilindiği üzere Zeus'ta Olympos Dağı'nın tanrısıdır. Bu şekliyle Dû-şâra Heredot gibi tarihçilerin kitaplarında da bu isimle yer almıştır:

İçtikleri anda Araplar kadar bağlı kimse yoktur; antlaşma şöyle yapılır… bunu yaparken Dionysos ve Urania'nın adlarını anarlar… Tanrılardan yalnız Dionysos ve Urania'yı tanırlar; ve biz de saçlarımızı Dionysos gibi kesiyoruz, derler;…Dionysos'a Orotalt, Urania'ya Alilat derler.[29]

Görüldüğü üzere hem erken dönem tefsir literatüründe hem de diğer kaynaklarda yer alan bilgiler benzerlikler taşımaktadır. Sonraki bölümde yapılacak karşılaştırmalar ve analizler ise çalışmamızın problematik olarak belirlediği soruları cevaplar nitelikte olacaktır.

---

24 Tanrıların şerefine şarabın toprağa dökülmesi.

25 Suidas, "Θεὺς ᾿Άρης", *Lexicon*, ed. Ada Adler (Leipzig, 1931), 2/713. Ayrıntılı bilgi için bkz. John F. Healey, *The Religion of The Nabataeans*, 96; Joseph Patrich, *The Formation of Nabataean Art: Prohibition of a Graven Image Among the Nabataeans* (Jerusalem, The Magnes Press The Hebrew University, 1990), 50-51.

26 Robert Wenning, "The Betyls of Petra", 80.

27 Mircae Eliade, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000), 231.

28 İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l Esnâm (Putlar Kitabı)*, çev. Beyza Bilgin, 50-52. Ayrıntılı bilgi için bkz. 114, 117 ve 118 numaralı dipnotlar.

29 Herodotos, *Heredot Tarihi*, çev. Müntekim Ökmen, (İstanbul: Remzi Kitabevi,1983), 153.

B. Necm 53:49'un Rivayet Temelli ve Rivayet Dışı Veriler Işığında Değerlendirilmesi

Kur'an vahyi tarihte belli bir dönemde ve muhatapların durumuna veya ihtiyaçlarına göre belirli aralıklarla inmiştir. Mekke döneminde inen ayetler daha çok mesajın temellerini oluşturmak amacıyla inerken, Medine döneminde devlet olmanın getirdiği şartlar doğrultusunda bir düzen kurmaya yönelik olmuştur. Bu açıdan bakıldığı zaman çalışmamızın dayalı olduğu ayetin Mekke dönemindeki yanlış bir anlayışı değiştirmek amacıyla inmiş olması muhtemeldir.

Tefsirlere bakıldığı zaman ilgili ayetin daha çok belli bir kabilenin taptığı Şiʿrâ isimli bir yıldızdan bahsettiği görülmektedir. Öncelikle konu ile ilgili belki sorulması gereken ilk soru, bu yıldızın veya yıldıza tapınmanın dönemin Araplarının inancındaki yeri ve öneminin ne olduğudur. Kur'an'da o zamanın Arap toplumunun tapındığı belli başlı bazı putların isimleri geçmektedir. Ancak bu yıldızdan daha çok tapınanı bulunan Hubel, Zulhalasa gibi putların isminin anılması gereken yerde sadece belli bir kabilenin tapındığı yıldızın Allah tarafından ayete konu ediniliyor olması ilginç bir meseledir. Şiʿrâ olarak adlandırılmış olan, ayetin metninde "yıldız" kelimesi geçmese bile çoğunlukla bu şekilde tefsir edilen bu tapınım şeklinin neden bu kadar önemli olduğu çalışmamızın temel sorularından birisidir. Arap tarihine bakıldığında Kur'an'daki bazı ayetlerde de geçtiği üzere Zühre (Venüs) olarak bilinen bir yıldız mevcuttur. Arapların din anlayışları genel olarak gök cisimleri üzerinden olduğu için güneşi, ayı veya yıldızları zaman zaman tanrıları olarak görmeleri, bazı putları gökyüzü cisimleri ile özdeşleştirmeleri normaldir. Ancak "Şiʿrâ" nın diğerlerinden ayrılan tarafının ne olduğu önemli bir konudur.

Rabb kavramının bu ayet haricinde geçtiği diğer 968 yerde benzer bir kullanımın görülmemesi dikkate değer bir husustur.[30] Rabb kavramı genel olarak ya iyelik ekleriyle gelmiş veya "yerlerin, göklerin, âlemlerin, evin rabbi" gibi terkipler içinde kullanılmıştır. Necm 53:49'da geçtiği şeklindeki anlamıyla benzer bir başka kullanımı tespit edebildiğimiz kadarıyla yoktur. Bu şekildeki kullanımın neden tek bir ayette görüldüğü ise çalışmamızın başlangıcında sorduğumuz diğer bir sorudur.

Ayette geçtiği şekliyle "شعرى" kelimesi Kur'an sözlüklerinin genelinde "yıldız" anlamıyla geçmiştir. [31] Ancak bu bilinen anlamının yanı sıra "çalılık ülkesi" olarak nadiren kullanılan bir anlamının da olduğu görülmektedir.[32] Kelimenin harflerinin, okunuşunun ve anlamının "شرى" kelimesi ile olan benzerliği dikkat çekicidir. İki kelimede içinde "çalılık, koruluk alan" anlamını

---

30 Esra Erdoğan Şamlıoğlu, *Kur'an'da Geçen Rab ve İlah Kavramları Üzerine Semantik Bir İnceleme*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018, 29-58.

31 Râğıb el-İsfehanî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (İstanbul: Yarın Yayınları, 2015), 519; Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an-ı Kerim Sözlüğü*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016), 463-464.

32 Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 473-474.

taşımaktadır. Garîbu'l-Kur'an'dan bir kelime olarak sayılan "شعرى" kelimesinin "yıldız" anlamına gelmesinde ise tefsir rivayetlerinin etkisi büyük gözükmektedir. Araştırmamızın temel tezini oluşturan ve üzerinde durduğumuz mesele ayette geçen "شعرى" kelimesinin başka bir anlama sahip olup olmayacağıdır. Örneğin kelimenin "çalılık" anlamına geliyor olması surenin gidişatı içerisinde ayetin siyak ve sibakına daha uygun görünmektedir. Nitekim Kur'an'da dört yerde geçen Eyke Halkı'nın da tahmini bu bölgelerde varlık sürdürmüş olduğu düşünüldüğü zaman kelimenin "çalılık" anlamına sahip olması çok da uzak bir düşünce değildir. Eyke "birbirine geçen sık ağaçlık yer" anlamına gelen bir kelimedir.[33]

Kelime bu anlamı ile ele alındığında ayette geçen "رب الشعرى" ifadesi ayetin indiği dönem muhatapları için daha fazla anlam kazanabilmektedir. Eski bir Arap topluluğu olarak Nebâtîlerin tanrısı Dû-şâra'nın, Cahiliye Dönemi Araplarının zihnindeki Allah ile özelliklerinin her bakımdan birbirine benzediği görülmektedir. Her iki tamlama da o bölgenin veya şeyin sahibi, oranın rabbi anlamına gelmektedir. Kitab-ı Mukaddes'te geçtiği üzere Yahve'de bir dağ tanrısı olarak nitelenir. Vahyin dağlar ile olan bağı göz önünde tutulduğunda Hz. Musa'nın vahiy ile olan bağında Sina dağının, Hz. İsa ile Zeytin dağının ve Hz. Muhammed ile de Nur dağının ayrıca bir önemi vardır. Nebâtîlerin adlandırdığı gibi Allah da Arap toplumu için bir dağ tanrısı olarak pekâlâ görülmüş olabilir.

Nebâtîlerin tanrı anlayışı ile Cahiliye Dönemi Araplarının Allah anlayışını karşılaştıracak olursak, kurduğumuz bağlantı daha fazla anlam kazanmaktadır. Öncelikle belirtmemiz gereken husus, Arapların en başından beri çok tanrıcılıktan ziyade yüce tanrı inancına sahip olduğu yönündedir. Dû-şâra tıpkı Cahiliye Dönemi Araplarının zihnindeki Allah inancında olduğu gibi diğer tanrıların üstünde, daha yüce bir konumdadır. Eril olarak düşünülmüştür ve herhangi bir şekilde sureti yapılmamıştır. Âlemlerin, göklerin ve yerin sahibidir. "Beyt" adı verilen küp şeklinde kendisine ibadet edilen bir mabede sahiptir. Haceru'l Esved gibi gökten indiğine inanılan siyah bir taş şeklindedir. Tanrılar panteonunda kendisinden sonra Cahiliye Dönemi Araplarında da görüldüğü gibi dişisi olarak kabul edilen Lat putu gelmektedir.

Konumuzu oluşturan 49. ayetin devamında helak oluşları anlatılan ve bu bölgede yaşadıkları tarih kitaplarında geçen, iki eski Arap kavmi olan Âd ve Semûd'un yer almış olması da yukarıda bahsettiğimiz anlamayı destekler nitelikte görünmektedir.

Elde ettiğimiz veriler ışığında bir sonuca varacak olursak, ayetin indiği dönemde muhataplar tarafından tefsir rivayetlerinde genel bir şekilde kabul edilen "yıldız" anlamı dışında iki türlü anlamanın yapılabileceği görülmektedir. Ayete önereceğimiz meal "Şüphesiz O, Şiʿrâ'nın Rabbidir. " şeklinde, çoğu meal yazarı tarafından kabul görmüş bir anlamadır. Bu anlama da Şiʿrâ özel isim olarak geldiği için mealde de bu şekilde korunmalıdır. Ancak ayette kastedilen

---

[33] Râğıb el-İsfehanî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 99.

ilk anlam buradaki hem "هُو" zamirinin hem de "Şiʿrâ'nın Rabbi" tamlamasının vurgulu bir şekilde Allah'a gittiği ve Şiʿrâ ile kastedilenin bir dağ veya o çevrede bulunan çalılık arazi olduğu yönündedir. Bu anlama şu şekilde bir tercümeye gidebilir: "Şüphesiz O, Şiʿrâ Dağı'nın Rabbidir." Çalılık anlamı da Hz. Musa'nın Allah ile ilk karşılaşmasındaki "yanan ama tutuşmayan çalı" ibaresi düşünüldüğünde mantıklı gelmektedir. Allah peygamberine yanan bir çalıdan seslenmiştir.

Ayetin anlaşılmasında ikinci sonuç "رب الشعرى" ifadesinin Allah'ın sıfat-ismi olarak kullanılmış olabileceği ihtimalidir. Kur'an'da el-ilâh olarak kendisini Allah özel ismi celali ile tanımlayan tanrı, şüphesiz tarihin farklı zaman dilimlerinde farklı toplumlara hitabında farklı isimler ve sıfatlar kullanmıştır. Yahudilikte tanrının Yahve özel isminin haricinde, Adonay, eş-Şadday, Elohim ve Ehye Aşer Ehye gibi sıfat-isimlerle bilinmesi buna örnek olarak verilebilir. Allah, eski Araplar tarafından رب "الشعرى" veya "Dû-şâra" olarak bilinen bir tanrı olabilir. Petra civarındaki kazılarda Allah isminin çok nadiren bulunması ve daha çok sonraki Araplar tarafından kullanılması da bu ismin bir süre sonra unutulmuş olabileceğini gösterir. Ancak Allah, eski Arap toplumlarına indirdiği vahiyde kullandığı isimle kendini bu şekilde tanımlamış ve indiği dönem insanlarına ben sizin o unuttuğunuz, atalarınızın da bildiği tanrıyım demek istemiş de olabilir.

SONUÇ

Kur'an, Allah'ın belirli bir tarih dilimi içerisinde insanlar ile iletişimi olarak görüldüğünde, ayetlerin indikleri bağlam, muhatap kitlesi ve ayetlerin iniş sebepleri ayrıca önem kazanmaktadır. Bugünden bakıldığında o döneme ve o zamanın insanına ulaşmak, onlar hakkında bilgi edinmek ve vahyi onları dinlediği açıdan dinlemek tefsir kitaplarında var olan rivayetler olmadan imkânsız görünmektedir. Ancak elimizdeki rivayetlerin hepsi Kur'an'ın bu bağlamda anlaşılması için yeterli olmamaktadır. Bu noktada yapılması gereken, Kur'an'ı indiği zamanın şartları doğrultusunda okumamızı sağlayacak, bize fikir verecek bilgilerden istifade etmektir. Bu, yeri geldiğinde tarih ve coğrafya kitapları, yeri geldiğinde başka dinlere ait kutsal metinler ve yeri geldiğinde kültürün içinde varlığını sürdüren hikâyeler bile olabilir.

Necm 53:49'u bu veriler üzerinden anlamaya tabi tutmak çalışmamızın temel problemi olmuştur. Necm suresi 49. ayetin tefsirlerin çoğunda benzer bir anlam ile verildiği görülmüştür. Bu ayet üzerine herhangi bir sebeb-i nüzul rivayeti bulunmadığından dolayı bu rivayetlerin verdiği bilginin doğruluğu araştırmaya tabi tutulmuştur. Çıkan sonuçta Şiʿrâ kelimesinin "yıldız" anlamında o dönemin Arapları için dini anlamda çok da değerli olan bir tapınma öznesi olarak görülmediği tespit edilmiştir.

Çalışmanın Arap tarihi verileri üzerinden araştırılması sonucunda ise bu kelimenin "dağ" veya "çalılık" anlamında daha fazla kullanımının olduğu görülmüştür. Arap toplulukları içinde özellikle Nebâtîlerin kullandığı ve Cahiliye Dönemi'ndeki Allah anlayışı ile neredeyse benzerlik arz eden "Dû-şâra" ismi bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Kelime kökeni olarak aynı anlama gelen "شعرى" ve "شرى" kelimeleri arasında bağlantılar kurulmuştur. Araştırmanın sonucunda elde edilen anlam bu ayetin mealine bir öneri olarak sunulabilir: "O Şiʿrâ (dağı)'nın Rabbidir." Ayetin bağlamında ise herhangi bir yermeden ziyade bu ismin Allah'ın eski dönemlerde Petra civarındaki dağlara nispetle kullanılan bir sıfat-ismi olabileceği düşüncesi vardır.

KAYNAKÇA

ʿAbdulbâkî, Muhammed Fuʾâd. *el-Muʿcemu'l-Mufehres*. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1991.

Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu: Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat*. İstanbul: KURAMER, 2017.

Çağatay, Neşet. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Demircan, Adnan. *Cahiliye Arapları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Ebû Hilâl el-Askerî, *Arap Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, terc. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017).

Eliade, Mircae. Dinler Tarihine Giriş, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000).

Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: KURAMER, 2016.

Gündüz, Şinasi. "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği," M. Mahfuz Söylemez (ed.), *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016) içinde ss. 11-50.

----------. "Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nabatîlerin Etkileri," *Dinler Tarihi Araştırmaları-I, (Sempozyum: 08-09 Kasım 1996), (Ankara, 1998)* içinde ss. 355- 378.

Herodotos. *Heredot Tarihi*, terc. Müntekim Ökmen, (İstanbul: Remzi Kitabevi,1983).

Healey, John F. *The Religion of The Nabataeans*, (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001),

İbnü'l-Kelbî (ö. 204/819). *Kitâbü'l-Esnâm Putlar Kitabı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

el-İsfehânî, Er-Râğıb. *Mufredāt fī Ġarībi'l-Ḳurʾān*. Beyrut: Dāru'l-Maʿrife, t. y.

Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of Qur'ān*. Gerhard Böwering & Jane Dammen McAuliffe (ed.), Leiden-Boston: Brill, 2007.

Kelpetin, Mahmut. *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. İstanbul: KURAMER, 2016.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr (ö. 333/944). *Teʾvilâtu'l-Ḳurân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mukâtil b. Suleymân, (ö. 150/767). *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. Tah. ʿAbdullâh Mahmûd Şehâte. Beyrut: Muʾessesetu'l-Târîhi'l-ʿArabî, 2002.

----------. *Muhtasar Tefsîr-i Kebîr*. Terc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.

Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016.

Söylemez, M. Mahfuz. "Cahiliye Dönemi'nde Lât Kültü," M. Mahfuz Söylemez (ed.), *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016) içinde, ss. 51-90.

----------. "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri," M. Mahfuz Söylemez (ed.), *Cahiliye Araplarının Ulûhiyyet Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015) içinde, ss. 9-51.

es-Suyutî, Celâluddîn (ö. 911/1505). *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl*. Kahire: Mektebetu's-Safâ, 2002.

et-Taberî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923). *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kurʾân*. Tah. ʿAbdullâh b. ʿAbdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Hecr, 2001.

Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Wenning, Robert. "The Betyls of Petra", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no. 324, Nabataean Petra.

SÂD SURESİ IŞIĞINDA CAHİLİYE ZİHNİYETİ

Meryem Beyza Aykaç*

GİRİŞ

Ayetlerin nazil olduğu ortam, Müslümanların ve karşıtlarının içinde bulunduğu durumu yansıtır. Bizleri ayetin veya surenin nazil olduğu şartlar hususunda fikir sahibi yapar. İslâm Tarihi, özellikle de Hz. Muhammed (s. a. v) dönemi alanında çalışma yapmak isteyen bir araştırmacının, Cahiliye Dönemi'ni mutlaka incelemesi gerekir. Böylece, ayetleri ve içerdiği kavramları ilk kez duyan bir insanın verebileceği tepkilere aşina olabileceği gibi, İslâm'ın insana kazandırmayı amaçladığı zihniyeti ve yaşam tarzını da kavrayabilir. Bu çalışmamızda, Cahiliye Dönemi fikir mücadelelerinin kuvvet kazandığı bir dönemde -bi'setin 7. veya 10. yılında- nazil olması hasebiyle o dönemin zihniyetine ışık tutan Sâd suresinde, Cahiliye toplumunu ve Cahiliye insanının, günümüzde de geçerliliği olan bazı zihniyet ve davranışlarını tespit etmeye çalıştık.

Çalışmamız, Sâd suresini esas alarak Cahiliye insanının yaşayışı, Allah inancı, peygamber inancı, ahiret inancı; Kur'an-ı Kerim ve mucizeler hakkındaki görüşlerinin ve ön bilgilerinin incelenmesi; bu minvaldeki vahiyler ile karşılaştıklarında onların zihinlerinde meydana gelmiş olabilecek zıtlaşma ile kabullenme arasındaki durumlarının değerlendirilmesi ile oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada yer alan değerlendirmelerin temellendirilmesi amacıyla tefsirler ve Kur'an ayetlerinin nüzul sebepleri bağlamında eserler incelenmiş, ilk dönem İslâm tarihi kaynakları, Cahiliye Arapları tarihi kaynakları ve Arap dili sözlüklerine başvurulmuştur. Ancak dönemin daha iyi anlaşılabilmesi için Kur'an üzerinde mümkün olduğunca klasik kültürden bağımsız bir düşünme çabasına girilmiştir.

A. Sâd Suresinin Muhtevası

* Doktora Öğrencisi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, beyza_1316@hotmail.com.

1. Mukattaa Harfleri (ص)

Müfessirler, sure başlarındaki "hurûf-u mukattaa" adı verilen kesik harfler hakkında farklı görüşler öne sürmüşler; kimisi, bunlar Allah'ın sadece kendisinin bilmesini murad ettiği şeylerdendir deyip hiçbir şekilde tefsirini yapmamayı tercih ederken; kimisi de bunları tefsir etmişlerdir. Bu görüşlerden biri şu şekildedir: "Bu harfler zikredilmek suretiyle kâfirlere şu mesaj verildi: Kur'an işte bu harflerden oluşuyor, siz de bu harflerden oluşan kelimelerle konuşuyorsunuz. Buna rağmen, Kur'an'ın en kısa bir ayetine denk bir ayet bile getiremiyorsunuz."[1] Eğer mana böyle ise, esasında Cahiliye toplumundaki şairler de secili/kafiyeli ve belagati yüksek perdeden şiirler söyleyebiliyorlardı. Öyle ki her sene söylenmiş en harika yedi şiir Kâbe duvarına asılmak suretiyle onlar için birer övünç kaynağı dahi olmaktaydı. O halde devamı gelecek bir surenin hemen başında zikredilen bu harfin (Sâd) Cahiliye insanının zihninde de bir karşılığı olmalıdır.

İbn Abbas ve Dahhâk, "Sâd" harfinin "hüve sâdık fî gavlihî" (sözünde doğru olandır) anlamına geldiğini söylemektedirler. Bir şahıs bir şey söylediğinde Araplar cevaben "Sâd" demek suretiyle "onu tasdik ediyorum/doğru söyledi" demiş olurlardı ki, bu bir nevi kısaltmadır. Elbette, bu açıklama dahi sure başında yer alan bu kesik harfin Cahiliye insanının zihnindeki anlamını tam olarak yansıtmamaktadır.[2]

2. Kur'an'a Yemin ve Müşriklerin Karşıt Tutumu[3]

(1-3) *Sâd. O şanlı, şerefli Kur'an'a andolsun (ki o, Allah sözüdür). Fakat inkâr edenler bir büyüklenme ve ayrılık içindedirler. Biz onlardan önce nice nesilleri helak ettik. Onlar da feryat ettiler, ama artık kurtuluş zamanı değildi.*

Surenin dört bir yanını sarmış olan "zikr" ve türevinden kelimelere[4] verilen anlamları İsfahânî Müfredât'ta şöyle açıklamaktadır: "Zikr sözcüğü; 'insanın kazanacağı veya elde edeceği bilgileri ezberlemesini veya hatırlamasını mümkün kılan, nefisteki bir özellik kastedilerek 'bilginin hatıra getirilmek istenmesi anlamında kullanılır.[5] Bu çerçevede, surenin devamında kâfirlere/müşriklere önceden bildikleri birtakım şeylerin hatırlatılacağının bildirilmesi anlamına gelmesi de mümkündür.

---

[1] İbn Kesîr, İmamüddîn Ebu'l Fida, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, çev. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Karınca Polen Yayınları, 2012), 9/318-19.

[2] Ebu'l A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 5/56.

[3] Sâd 38/1-3.

[4] Sâd 38/1, 8, 17, 29, 41, 43, 45, 48, 49, 87.

[5] Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Mu'cemu müfredâti elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Nedim Maraşlı, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1430/2009), 575.

Cahiliye insanının, Hz. Muhammed'in çağrısına karşı tutumları, Mekke'nin liderleri, büyükleri, soyluları ve zenginlerinin etkisiyle oluşmuş, asabiyetten kaynaklanan bir büyüklenmeydi. Bu asabiyet ise; toplumu oluşturan çeşitli güçler arasında bir dengenin kurulmasında, hakların gözetilmesinde, onurlarının rencide edilmemesinde çok güçlü bir faktördü. Ebu Cehil'in, Abdümenafoğulları ile ikram, bağış, arabuluculuk ve diyet yüklenmede yarıştıklarını belirttikten sonra, "Şimdi de aramızda Allah'tan vahiy alan bir peygamber var diyorlar. Biz bunun dengini nereden bulup çıkaracağız? Vallahi hiçbir zaman onu tasdik etmeyiz!"[6] şeklindeki ifadesi de, kabile taassubunun Cahiliye insanının hayatındaki yerini yansıtması bakımından büyük önem arz etmektedir.

Bir peygamber ve buna mukabil bir metnin geleceğini etkileşim içerisinde bulundukları topluluklardan (Ehl-i Kitab/Sâbiîler) duymuşlardı. Bu hususta İbn İshak'tan rivayet olunur ki; "Bizi İslâm'a davet eden şeylerden biri de bizim Yahudilerden birtakım adamları dinlemiş olmamızdır. Bize dediler ki; 'Bir nebinin zamanı yaklaştı ki, biz onunla Ad ve İrem'in katli gibi sizi katlederiz. ' Biz bunları onlardan çok işitmiştik. Allah, Resulünü gönderince biz ona ve davetine icabet ettik."[7]

Cahiliye Dönemi'nde toplumun okur-yazar kesimi olan şairlerin edindikleri bilgiler de bir peygamber beklentisi doğurmaktaydı. Dini konulu şiirler yazan bazı şairlerin, büyük ihtimalle Ehl-i Kitab tarafından sızdırılan bilgilerden hareketle, yazmış oldukları şiirlerinden, bir peygamber beklentisi içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. İslâm öncesi dönemde tevhid inancına sahip olduğu rivayet edilen şair Umeyye b. Ebî Salt da, geçmiş dinlere ait bir kısım kitaplar okuyor ve gönderilecek peygamberin Araplardan çıkacağını, özellikle böylesi bir görevin kendisine verileceği kanaatini taşıyordu.[8] Ancak tüm bu beklentilere rağmen; vahyin, içlerinden pek de nüfuzlu olmayan, yetim tüccar Muhammed'e (s. a. v) gelmesini kabul edemediler. Böyle bir toplumda düşkünlerin sözü geçmezdi ve dolayısıyla bu en son isteyecekleri şeydi.

Örneklerden de anlaşılacağı gibi, İslâm öncesi dini duygu ve temaların işlendiği şiirler göstermektedir ki, o günün toplumunda yeni bir peygamberin geleceğine yönelik bir hazırlık vardı. Zihinlerinde bu kişinin kim olabileceğini de belirlemişlerdi, ancak o Hz. Muhammed değildi. Cahiliye toplumunda "Dehriyyûn" olarak bilinen materyalistler hariç gerçek Allah inancı tamamen silinmiş de değildi. Hatta putlara tapanlar dahi, kendilerini gerçek kudret sahibi olan Allah'a yaklaştıracağı inancıyla onlara tapıyorlardı[9]

---

[6] İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebevî*, (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1990) 1/337-338; Âdem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri*, (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2004), 63-69.

[7] İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *Siret-i İbn Hişam Tercümesi: İslâm Tarihi,* trc. Hasan Ege, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985), 1/281-282.

[8] El-İsfahânî, Ebu'l Ferec, *Kitâbu'l-egânî*, Beyrut: Dâru Sâder, 2003), 4/122-123.

[9] Ömer Ünal, "İslâm Öncesi Arap Şiirinde Bazı Dini Motifler", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, (Ankara, 2003), 3/175-192.

Cahiliye Arapları, daha önceki peygamberler ve onların toplumlarına yaşatmış oldukları tecrübeler (mucizeler, hikmetler vs.) hakkında duymuş oldukları normlar ile Hz. Muhammed'i değerlendirmeye çalıştılar.[10] Onların peygamber beklentileri ve peygamberlik anlayışları ile, Hz. Muhammed'in şahsiyeti, görünümü ve gücü birbirinden farklı olunca karşı çıkmışlardır. Çünkü bilindiği üzere Hz. Muhammed'e karşı koyup onunla amansız mücadele edenler, bilgisizliklerinden öte; dünyevi menfaatlerini ve devam eden nüfuzlarını kaybedecek olmanın endişesini taşıyorlardı. Dünyevi hükümranlığı ellerinde tuttukları gibi, peygamberliği de bir nevi hükümranlık olarak algıladıklarından kendi tekellerinde kalması için mücadele veriyorlardı.

Onlar, putlara tapmak üzerine bina edilmiş olsa da var olan bir sistemin ve düzenin en koyu savunucuları olarak, ibadetlerini hep Allah'a yaklaşmak ve onun olası azabından korunmak için yaptıklarını beyan etmekteydiler. Esasında bu söylem bile onların başlı başına (azaptan) korku ile (hayrı) ümit arasında bir yaşam sürdüklerinin göstergesidir ki bu, "putlara tazimde bulunuyoruz ki bizler için Allah'ın azabından korunma vesilesi olsunlar" anlamına gelebilir. Ancak bu korku ve çabalarının, kesin olarak ahirete ve hesap gününün varlığına iman ettiklerini söylemeye yeterli gelmeyeceğini de belirtmemiz gerekmektedir. Onların maddeci bakış açısına göre, "Yeryüzünden silinmek ve helak edilmek…" şeklindeki bir ceza, olsa olsa bu dünyadaki hayatlarını etkilerdi. Öyle anlaşılmaktadır ki, Cahiliye insanının öncelikle bu dünyada hesap vermeye dayalı bir ahlak anlayışı vardı. Nitekim birçok ayette Cahiliye insanının, kıyameti, dirilmeyi, hesap gününü ve ahiret hayatını reddettikleri vurgulanmaktadır. Ancak, onların bu reddedişi, bir "ölümden sonraki hayat" düşüncesine sahip olmalarının yanı sıra, İslâm'da yer aldığı boyutuyla bir "ahiret" inancına sahip olmamalarından ibarettir.

3. Cahiliye İnsanının İtirazları[11]

(4-8) *Kâfirler, kendilerine içlerinden bir uyarıcının gelmesine şaştılar ve şöyle dediler: "Bu yalancı bir sihirbazdır. İlahları bir tek ilah mı yaptı? Gerçekten bu çok tuhaf bir şey!" İçlerinden ileri gelenler, "Gidin, ilahlarınıza tapmaya devam edin. İşte bu istenen şeydir. Biz bunu son dinde (en son dinî inanışlarda) duymadık. Bu ancak bir uydurmadır. O zikir (Kur'an) içimizden ona mı indirildi?" diyerek kalkıp gittiler. Hayır, onlar benim Zikrimden (Kur'an'dan) şüphe içindedirler. Hayır, henüz azabımı tatmadılar.*

Kur'an, hak ve hakikatten uzak, insanların akıllarını kullanıp düşünmek yerine geleneklerine, atalarının yaptıklarına ve kurulu düzene dogmatik bir şekilde bağlanmalarını esas alan zihniyet ve yaşam tarzını "cahiliye" olarak nitelendirmektedir. Cahiliye zihniyeti, dünyevi otoriteleri, sahip olunan mal, mülk ve evlatları, ayrıca insanların heva, çıkar ve hırslarını ön planda tutar; bunları haklılıklarının bir delili olarak kabul eder.

---

[10] Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, (İstanbul: Yarın Yayınları, 2016), 350.
[11] Sâd 38/4-8.

Bu minvalde, "Zührî'den şöyle rivayet edilmiştir: Hz. Muhammed yıllarca insanları gizli ve açık olarak İslâm'a davet etti. Bu ilahi çağrıya Allah'ın dilediği bir takım genç ve zayıf insanlar iman ettiler. Ancak bu aşamada Kureyşli kâfirler hala Hz. Muhammed'in söylediklerini pek yadırgamıyorlardı. Nihayet Allah Kur'an'da, müşriklerin ilahlarını kınamaya ve onların ölmüş olan atalarının helak olduğunu söylemeye başlayınca, Hz. Muhammed'e karşı tavırları değişti, ona kin duymaya ve düşmanlık etmeye başladılar."[12]

Bilindiği üzere, zengin ve lider sınıfının davete karşı konumlarını belirleyen temel nedenlerden en önemlisi, liderliğin Arap toplumunda önemli bir işleve sahip oluşuydu. [13] Emirlerine itaat ediliyor, çağrılarına uyuluyor, yasamalarına boyun eğiliyordu. Sorunlarda ve büyük çözümsüzlüklerde son söz onlarındı. Toplumda büyüklerin ve nüfuzlu kimselerin sözü üstüne söz söylenmesi hoş karşılanmazdı. Hz. Muhammed, davete başladığında çok ileri bir yaşta olmadığı gibi, lider sayılanlardan biri de değildi. Buna rağmen onun, sözü dinlenen bir davetçi oluşu ve insanların onun yanında yer almaları, liderlere zor gelmeye başladı[14]

Cahiliye insanına göre, bir insan ile aşkın bir varlık olan Allah'ın diyaloga girmesi imkânsızdır ve onların bütün inanç sistemleri de bunun üzerine kuruludur. Her alanda uzman birer ilahın varlığına dayanan şirk düzeni, siyasi ve toplumsal emellere hizmet için oluşturulduğu gibi, Allah'a ve yanındaki ortaklara/ilahlara bakış açısı da bu yönde şekillenmektedir. Öyle ki; İslâm öncesi dönemde Arap düşüncesinin merkezinde en yüce makamda ve her tanrının odak noktasında bir "Allah inancı" vardır. Nitekim Hac ve tavaflar sırasında Allah'a ve putlara tazimde bulunurlarken şu cümleleri söyledikleri rivayet edilmektedir: "Buyur Allah'ım buyur! Senin ortağın yoktur. Bir ortağın varsa o da sana aittir, sen ona ve onun sahip olduğuna da maliksin."[15] Ancak Cahiliye Arapları, Allah'ı o kadar yüceltmişlerdir ki sıradan bir insanın ona ulaşamayacağını düşünmüşler; sadece günlük hayatlarını düzenlemeleri gerektiği zamanlarda, O'na ulaşabilmek için aracılar ihdas etmişlerdir. Dolayısıyla Cahiliye putperestliğinin, Allah'ı ulaşılamaz derecede yüce görmesinden ve gereği gibi takdir edememesinden kaynaklandığı sonucunu çıkarmak mümkündür.[16]

Diğer yandan onlara göre, Allah'ın bir insanı peygamber olarak seçmesi kabul edilse bile en azından bu insan zengin ve nüfuzlu kimselerden olmalıdır. Dünya üzerinde hiçbir ilahi kaynaklılık iddiasında olmayan krallar bile büyük lüks içerisinde yaşadıklarına göre, en yüce ilah

---

[12] İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam Tercümesi: İslâm Tarihi*, 1/350.; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an: Nüzul Sırasına Göre Hikmetli Kur'an'ın Anlaşılır Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun, (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 244.

[13] Cevad Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru'l-'İlm, 1968), 5/234-235.

[14] Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 571.

[15] İbnu'l Kelbî, *Kitâbu'l-esnâm*, trc. Beyza Düşüngen, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 13.

[16] Şevket Kotan, "Kur'an'da Cahiliye Araplarının Allah İnancı", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, ed. M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 167-182.

olan Allah'ın elçisinin de bazı yüce özelliklere sahip olması gerekmektedir. İşte onlar, geleneklere bağlılık, iktidar hırsı ve kıskançlık gibi pek çok sebeple kendilerine içlerinden bir peygamber gelmesini garipseyerek, yıllardır her hareketine güvendikleri; sürülerini, kervanlarını emanet etmekten sakınmadıkları Hz. Muhammed'i şimdi kendileriyle çelişerek yalancı bir sihirbaz olarak nitelendirmekten geri durmadılar. Günlük işlerinde Hz. Muhammed'e güvenleri tam olmasına rağmen, onun bu sözlerinin kendi otoritelerine zarar vereceğini öngördüklerinden bu şekilde nitelendirebiliyorlardı. Çünkü böylesine nevzuhûr bir durum, yaşadıkları toplumda belirleyici olan "güç" algısına aykırıydı. Onların bu tavrının bir benzerini Kur'an'daki bir başka ayette, Firavun ve kavminin Hz. Musa ile Hz. Harun'a tepkilerinde görmekteyiz: "*Dediler ki: "Bizi atalarımızı üzerinde bulduğumuz yoldan döndüresin de yeryüzünde hâkimiyet (devlet) ikinizin eline geçsin diye mi bize geldin? Biz ikinize de inanmıyoruz.*"[17]

Bu minvalde bir rivayeti zikretmek yerinde olacaktır: "Hz. Muhammed'in amcası ve aynı zamanda tüm olumsuzluklara karşı hamisi konumunda olan Ebu Talib'e, "Çağır Muhammed'i, ona insaflı bir teklifte bulunalım" dediler. Ona, "İlahlarımıza ilişme, biz de senin dinine ilişmeyelim" dediler. Hz. Muhammed ise, "Eğer bu teklifinizi kabul edersem, sizi tüm Arapların ve Acemlerin hükümranlığına sahip kılacak bir kelimeyi söyleme hususunda söz verir misiniz?" dedi. Ebu Cehil kabul edince; Hz. Muhammed, "Allah'tan başka ilah yoktur deyiniz, söyleyeceğiniz kelime budur" dedi. Kızgınlıkla yerlerinden kalktılar ve "olacak şey değil, bunu dinlemeyin, ilahlarınıza olan inancınızı sürdürün" diye söylenerek çekip gittiler."[18] Rivayetten de anlaşılacağı üzere, müşrik topluluk "güç ve hâkimiyet" kelimesini duydukları anda, ne isterse yapmayı kabul eder hale gelmişlerdir. Ancak sonuçta hâkimiyetlerine halel getireceğini anlayarak tamamen inkâr etmişlerdir.

Kur'an'ın ifadesine göre Cahiliye Arapları, Allah'ın Hz. Muhammed'i peygamber olarak seçmesini yadırgadıkları gibi, "tüm tanrıları tek bir tanrıda toplamak" (tevhid) şeklindeki daveti de yadırgamışlardır. Aslına bakılırsa, İslâm'daki birebir karşılığı ile, böyle bir sözü, ne Yahudilik (Üzeyir Allah'ın oğludur) ne de Hıristiyanlığa (Allah üçün üçüncüsüdür) inananlardan duymamışlardı. Ancak Cahiliye Devri'nde insanların pek çoğu göklerin, yerin ve bunlar arasında bulunan her şeyin Allah tarafından yaratıldığı inancını taşımaktaydı. [19] Bu ifadelerden, Kur'an'ın Cahiliye insanının yaşantısı hakkında asılsız beyanatta bulunduğu gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Ancak inançta tevhid benzeri bir olgu söz konusu olmakla beraber yaşayışlarında ve ibadetlerinde bunu gösteren bir ibare olmadığını yahut İslâm'la bağdaşmayan bir yaşantıya sahip olduklarını anlayabiliriz.

---

[17] Yunus 10/78.

[18] İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam Tercümesi: İslâm Tarihi*, 1/351-354.; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an: Nüzul Sırasına Göre Hikmetli Kur'an'ın Anlaşılır Tefsiri*, 245.

[19] Mustafa Öztürk, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*, (İstanbul, 2011), 231.

Cahiliye Arapları, teorideki ile pratiktekinin çeliştiği bir dini inanış içerisinde bulunsa da, bu onların yaşamında sosyal ve ruhsal yönden pek tesiri olmayan bir şeydi. Ayrıca, dinî ritüellere karşı takındıkları tavır ve sebat da daha çok geleneklere duydukları sonsuz saygının ve kabile birlikteliğinin gerektirdiği birtakım kuralların sonucudur diyebiliriz. Öyle ki, Kureyş'ten olan Kusay b. Kilab'ın adetleri, hayatında ve ölümünden sonra da, kavmi içinde hiç aksatılmadan ittiba edilen bir din gibi idi. [20] Diğer yandan, kaynaklarda, Cahiliye insanının bir tek puta gerçek anlamda ve mutlak surette bağlılığını gösteren bir rivayetle karşılaşmamaktayız. Aksine, "İmru'l Kays hakkında rivayet edilen bir olaya göre; Babasının katilinden intikam almak üzere Zu'l Halasa tapınağına fal oklarına başvurmak üzere gitti. Fal oklarından üç kere "Bu işten vazgeç!" işaretinin çıkması üzerine kırdığı okları puta doğru fırlattıktan sonra: "Seni melun! Öldürülen senin baban olsaydı onun intikamını almama mâni olmazdın!" diye haykırdı."[21] Bu rivayet de göstermektedir ki, ileri gelenler olarak vasıflandırdığımız grubun ilahlara tapınmakta sabırlı olmayı telkin etmelerinin altında yatan sebep, düzenin bozulması ve kendilerine karşı isyanların oluşmasını engellemekti. Onlar halkı küçümsemeye ve tahakküm altına almaya dayalı olarak kurdukları düzene; halk da itaat etmeye ve sömürülmeye alışmıştı.

4. İtirazlara Verilen Cevaplar[22]

(9-16) *Yoksa mutlak güç sahibi ve çok bağışlayan Rabbinin rahmet hazineleri onların yanında mıdır? Yoksa göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin hükümranlığı onların mıdır? Öyle ise sebeplere yapışarak yükselsinler (bakalım!) Onlar, çeşitli gruplardan oluşmuş ve şuracıkta bozguna uğrayacak derme çatma bir ordudur. Onlardan önce de Nûh kavmi, Âd kavmi, kazıklar sahibi Firavun, Semûd kavmi, Lût kavmi ve Eyke halkı da Peygamberleri yalanlamışlardı. İşte onlar da (böyle) gruplardı. (O grupların) her biri peygamberleri yalanladı da onları cezalandırmam hak oldu. Bunlar da (müşrikler de) ancak (vakti gelince) asla geri kalmayacak korkunç bir ses bekliyorlar. Müşrikler (alay ederek) şöyle dediler: "Ey Rabbimiz! Hesap gününden önce payımızı hemen ver!"*

Cahiliye insanı, dilediklerini köle, dilediklerini cariye yapıp, dilediklerini mele (ileri gelen) olarak seçebildiklerine göre; dilediklerine peygamberlik vermeleri de pekâlâ mümkündü. (!) Hem her işlerine karışan hem de kendilerinin yüzyıllardır yapa geldikleri tüm "hayırları" bir kenara atıp, kendisinin Allah'a en yakın olduğunu iddia eden birinin varlığını istemiyorlardı. Kâbe'nin konumu ve putlarının etki alanı itibariyle dinî açıdan civardaki pek çok devletin de hâkimi olarak görünmekteydiler. Hums inancı sayesinde, çevresindekilere korku salarak tüm servete konabiliyorlardı.[23] Çocuklarının çokluğu ve Kâbe görevlerinin tek ellerinde olması da, ikram olunan ve Allah'ın rızasını kazanmaya en layık toplum olduklarının göstergesiydi. Her

---

[20] İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam Tercümesi: İslâm Tarihi*, 1/174.

[21] el-İsfahânî, *el-Egânî*, 9/100-119; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 143.

[22] Sâd 38/9-16.

[23] Recep Uslu, "Hums", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1998), 18/364.

vakıayı maddeye indirgeyen Cahiliye insanı, Allah'ın Kur'an ayetleriyle kendilerine bildirdiği tehditleri de hep dünyada kendilerini yakalayıverecek bir azab olarak anlıyorlardı. Çünkü onların zihinlerinde Âd, Semûd, Lût, Firavun ve Eyke Ashabının cezaya çarptırılması ve aniden yeryüzünden silinişleri vardı.[24] Fakat Hz. Muhammed'in tüm tehdit ve uyarılarına rağmen Allah'ın azabı kendilerine gelmeyince, bu tehdidi inkâra kalkışıyorlardı.

5. Peygamber Kıssaları

Kur'an'da, insanlık tarihinden ve peygamberlerin mücadelelerinden kesitler sunan kıssalar geniş yer tutar. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Kur'an kıssaları, içerisine nazil olduğu toplum olması hasebiyle, çoğunlukla Arap zihniyetine dayanır. Kur'an, Arap coğrafyasındaki darb-ı meselleri alır ve bu öğeler üzerine kıssalar bina eder. Kur'an'a öncekilerin masalları diyen Cahiliye Araplarının böyle düşünmesinin nedeni de bu olsa gerektir. Çünkü onlar dinliyorlar, ölçüp biçiyorlar ve kıssalardaki kişi ve olayların zaten bildikleri şeyler olduğunu görüyorlardı.[25] Dolayısıyla Hz. Muhammed'in getirdiği bu bilgilerin, sadece öncekilere ait hikâyeler olduğuna inanıyor ve iman etmiyorlardı. Onun gerçekten peygamber olduğunu göstermek konusunda, Kur'an'ın öncekilere ait kıssalara yer vermesi ölçütünün, onlar nezdinde fazla bir kıymeti yoktu.[26]

5. 1. Hz. Dâvûd Kıssası[27]

(17-20) *Ey Muhammed! Onların söylediklerine karşı sabret. Güçlü kulumuz Dâvûd'u hatırla. O, Allah'a çok yönelen bir kimse idi. Kendisiyle birlikte tesbih etsinler diye biz, dağları ve toplanıp gelen kuşları Dâvûd'un emrine verdik. Onların her biri Allah'a yönelmişlerdi. Biz Davud'un mülkünü güçlendirdik, ona hikmet ve hakla batılı ayıran söz (hüküm verme) yeteneği verdik.*

Allah, kendisine ve Hz. Muhammed'e karşı "cehl" içerisinde davranan insanlara, Allah'a isyan etmek ve peygambere karşı gelmenin çok çirkin bir davranış olduğunu anlatmak için onların sahip olduklarının kat kat fazlasına sahip olduğu halde tevazuu elden bırakmayan, daima Allah'a yönelen Hz. Dâvûd'u hatırlatmaktadır. Cahiliye Araplarının zihninde Hz. Dâvûd, mal, mülk ve otorite sahibi bir kimse idi ve birtakım olağanüstülüklerle donatılmıştı. Ancak ve ancak bu özelliklere sahip olmasının akabinde peygamberliğe layık görülmüş olmalıydı. Diğer yandan Hz. Muhammed'e baktıklarında ise, bu vasıfların hiçbirini göremiyorlardı. Bu nedenle Hz. Muhammed hakkındaki, "otoritelerine el koyup lüks içinde yaşamayı amaçladığı" yönündeki çıkarımlarının da yerinde olduğunu düşünmekteydiler.

---

[24] Cevad Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 6/83.; Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı (el-Fennü'l Kasasi),* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 295.

[25] Halefullah, *a. g. e*, 297.

[26] Halefullah, *a. g. e*, 60.

[27] Sâd 38/17-20.

5. 1. 1. Hasım Hadisesi[28]

(21-26) *Sana davacıların haberi geldi mi? Hani onlar duvarı aşarak mabede girmişlerdi. Hani Dâvûd'un yanına girmişlerdi de Dâvûd onlardan korkmuştu. Onlar, "Korkma! Biz, iki davacı grubuz. Birimiz diğerine haksızlık etmiştir. Aramızda adaletle hükmet. Zulmetme ve bizi hak yola ilet" dediler. İçlerinden biri şöyle dedi: "Bu benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benim ise bir tek koyunum var. Böyle iken "Onu da bana ver" dedi ve tartışmada beni bastırdı. " Dâvûd dedi ki: "Andolsun, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemek suretiyle sana zulmetmiştir. Esasen ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder. Ancak iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar da pek azdır. " Dâvûd bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah'a yöneldi. Biz de bunu ona bağışladık. Şüphesiz katımızda onun için bir yakınlık ve dönüp geleceği güzel bir yer vardır. Ona dedik ki: "Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır."*

Bu ayetlerde yer alan Hz. Dâvûd kıssası ile ilgili rivayetlere, İsrailiyât kaynaklarından literatürümüze dâhil olması nedeniyle yaşatmamak adına, çalışmamızda yer vermemeyi; bunun yerine kıssanın "evvâb" (her fırsatta Allah'a yönelen) bir peygambere yakışır türde yorumlanmasını uygun görmekteyiz.

Bilindiği üzere, İslâm'ın temel değerlerinden biri adalettir. Buna karşılık cahiliye zihniyetinde adalet yerine, insanlara sosyal ve ekonomik güçleri ile doğru orantılı bir şekilde muamele edilmesi esas alınmaktadır. Zayıfların ezildiği yahut ses çıkaramadığı bir vasatta, güçlülerin yaptığı muamelelerin haksızlığı sorgulanmamaktadır.

Hz. Dâvûd ile hasımların kıssasında da, toplumun geneline yayılmış olan adaletsizlik ve neticesinde en ufak bir haksızlığa karşı dahi sesini çıkaramayan zayıfların bulunduğu bir ortamın izleri görülmektedir. Öyle ki, bize göre oldukça bariz -en ufak- bir haksızlığın çözümü için dahi çareyi hükümdar bir peygamber olan Hz. Dâvûd'a gelmekte bulmuşlardır. Diğer yandan yönetici vasfını taşıyan kimsenin de toplumun sorunlarıyla her zaman iç içe bulunması gerektiği anlaşılmaktadır. Toplumda iyiliklerin yetişmesi için, başta yönetici tarafından iyilik tohumlarının ekilmesi ve her daim kontrol edilmesi gerekmektedir. Aksi halde, toplumdaki kötü fiillerin ve Allah'ın dininden uzaklaşmaların sorumluluğunu üstlenmekle karşı karşıya kalacaktır. Bu kıssada yer alan "güçlü hasım", hayat çizgisinde Allah'ın yolunu takip etmeyen cahiliyenin, sahip olduğu mülk ve gücün neticesinde tüm yaptıklarını meşru görme şeklindeki zihniyetine örnek teşkil etmektedir.

a. Dünya-Ahiret Dengesi[29]

[28] Sâd 38/21-26.
[29] Sâd 38/27-29.

(27-29) *Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu (yaratılanların boş yere yaratıldığı iddiası) inkâr edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden dolayı vay inkâr edenlerin haline! Yoksa biz iman edip salih ameller işleyenleri, yeryüzünde fesat çıkaranlar gibi mi tutacağız? Yoksa Allah'a karşı gelmekten sakınanları yoldan çıkan arsızlar gibi mi tutacağız? Bu Kur'an, ayetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır.*

Kur'an, kıssaların arasında genellikle öğüt verir. Zira o kıssaların anlatılış hedefi de öğüt vermektedir. İnsanların ahireti unutmaları ve orada olabilecekleri hiç düşünmeden davranmaları sebebiyle, esas anlatılmak istenen mesajın da unutulmaması için peygamber kıssaları arasında birkaç ayetle tevhid, ahiret, nübüvvet gibi cahiliye insanının zihinlerinde yerleştirilmeye çalışılan olgular zikredilmektedir.[30]

Peygamberlik davasının en temel ilkelerinden biri de ölümden sonra dirilme inancıdır. Bu husus Mekke döneminde en aşılmaz engellerden birini oluşturmaktaydı. İnsanların, toprak haline geldikten sonra tekrar dirilmelerine akılları ermiyordu.[31] Daha doğrusu onlar, dünya hayatında işledikleri iyilik, kötülük, sevap ve günahtan tekrar hesaba çekileceklerini ummuyorlardı. Bu olgunun gerçekleşeceğine inananlar da cezanın kendilerine ancak sayılı birkaç gün dokunacağı kanaatini taşımaktaydılar.[32] Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta bu nevi konularda Hz. Muhammed'in söyledikleri gibi açık bir beyanat ve net bir görüş olmaması, Arapların zihinlerinde bu meseleyi çözümlenmesi mümkün olmayan bir hale getiriyordu. Onlar dindarlıklarında, dünyadayken Allah'ın iyiliğini, yardımını ve himayesini elde etmeyi hedefliyorlardı. Kendilerinin dünya hayatında birtakım istekleri, umutları, korkuları ve endişeleri bulunuyordu. Yani onların dindarlığı, sırf dünya hayatı içindi.[33] Ölümden sonra gidilecek bir âlemin varlığı da zihinlerinde yer almaktaydı[34] ancak, Allah'ın onlara bu dünyada iyilikler ihsan ediyor oluşunu, ölüm sonrasında gidilecek olan yerde de iyiliklerle karşılaşacaklarını umma şeklinde zihinlerinde oturtmuş olmalıdırlar.[35]

Cahiliye insanının zihninde, fakir ve toplumda sözü geçmeyen birine tabi olmak, giderek ona benzemek anlamına gelmekteydi diyebiliriz. Öte yandan toplumda "fesat çıkaran" ve atalarının dinini terk ederek "yoldan çıkan" biri olarak gördükleri kimse de Hz. Muhammed'den

30 Yusuf 12/111.

31 Kâf 50/3.

32 İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam Tercümesi: İslâm Tarihi*, 1/283.

33 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayat*ı, 354.

34 M. Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı", *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 12-28.

35 Kehf 18/36.

başkası değildi. Onu sihirbaz olarak nitelendirmelerinin altında yatan sebep de, söylediği sözlerle, kişi ile babasının, kardeşinin, eşinin ve hatta kabilesinin arasını ayırıyor oluşuydu.[36] Toplumda huzursuzluk ve isyanların baş göstermesini istemiyorlardı. Nitekim Mekke'de bulunan on üç kabile ve reisinin, birbirinden bağımsız olmalarına karşılık, Mekke halkının birlik ve bütünlüğünü korumaya özen gösterdikleri görülmektedir.[37]

5. 2. Hz. Süleyman Kıssası[38]

(30-40) *Dâvûd'a Süleyman'ı bağışladık. O ne güzel kuldu! Şüphesiz o, Allah'a çok yönelen bir kimse idi. Hani ona akşamüstü bir ayağını tırnağı üstüne dikip üç ayağının üzerinde duran çalımlı ve soylu atlar sunulmuştu. Süleyman, "Gerçekten ben malı, Rabbimi anmamı sağladığından dolayı çok severim" dedi. Nihayet gözden kaybolup gittikleri zaman, "Onları bana geri getirin" dedi. (Atlar gelince de) bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya(kesmeye) başladı. Andolsun, biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra tövbe edip bize yöneldi. Süleyman, "Ey Rabbim! Beni bağışla. Bana, benden sonra kimseye layık olmayacak bir mülk (hükümranlık) bahşet! Şüphesiz sen çok bahşedicisin!" dedi. Biz de rüzgârı onun buyruğuna verdik. Rüzgâr onun emriyle dilediği yere hafif hafif eserdi. Bina ustası olan ve dalgıçlık yapan her bir şeytanı, bukağılara bağlı olarak diğerlerini de, onun emrine verdik. "İşte bu bizim ihsanımızdır. Artık sen de (istediğine) hesapsızca ver yahut verme" dedik. Şüphesiz katımızda onun için bir yakınlık ve dönüp geleceği güzel bir yer vardır.*

Hiç şüphesiz bazı kıssalar Arap coğrafyasında çok iyi bilinmekteydi. Arap şiirinde Hz. Süleyman kıssasına, cinlere ait tablolara ve cinlerin doğaüstü güçleri olduğu hakkındaki tasavvurlara rastlanmaktadır.[39] Onların, İsrail kökenli peygamberler hakkındaki bilgilerinin kaynağı, Ehl-i Kitab (Yahudiler) ile olan münasebetleri idi.[40] Ayrıca onlar, Yemen tarafına yaptıkları kış seferlerinde, o bölgede bulunan Sebe ile ilgili rivayetleri; Şam'a yapılan yaz seferlerinde ise, o bölge yakınlarında bulunan, Süleyman (a. s) hakkındaki rivayetleri işitiyorlardı diyebiliriz.

Hz. Dâvûd'un oğlu olan Hz. Süleyman'ın da en az babası kadar mülk ve saltanat sahibi olması gerektiği, insanlar tarafından beklenen bir durumdu. Allah, belki de insanlık tarihinde hiç kimseye vermediği kadar malı, serveti, görünen-görünmeyen güç ve imkânları sadece Hz. Süleyman'a bahşetmişti. O ise, bu malın şükrünü eda etmekle kalmamış, atlarını salıvermekle her şeyini Allah yolunda feda edebileceğini de göstermiştir. Esasında muhataplarının Hz. Muhammed'e karşı çıktıkları nokta tam da buydu. Peygamber olacak insan Hz. Süleyman gibi, mal mülk, otorite, hâkimiyet ve mucizeler sahibi olmalı demek istiyorlardı. Oysaki tam aksine, en büyük nimet, her fırsatta ve her koşulda Allah'ı hatırlayabilmek ve O'na yönelebilmektir. Ve

[36] İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam Tercümesi: İslâm Tarihi*, 1/358.
[37] Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 224-225.
[38] Sâd 38/30-40.
[39] Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı (el-Fennü'l-kasasi)*, 336-338.
[40] Halefullah, *a. g. e*, 79-80.

Allah'a yaklaşmak, Cahiliye insanının bâtıl yöntemleri ile değil ancak ve ancak bu nimete -yahut zahmete- gereken karşılığı vermekle mümkün olabilir.

5. 3. Hz. Eyyûb Kıssası[41]

(41-44) *(Ey Muhammed!) Kulumuz Eyyûb'u da an. Hani o, Rabbine, "Şeytan bana bir yorgunluk ve azap dokundurdu" diye seslenmişti. Biz de ona, "Ayağını yere vur! İşte yıkanacak ve içecek soğuk bir su" dedik. Biz ona tarafımızdan bir rahmet ve akıl sahiplerine bir öğüt olmak üzere ailesini ve onlarla birlikte bir o kadarını bahşettik. Şöyle dedik: "Eline bir demet sap al ve onunla vur, yeminini bozma. " Gerçekten biz Eyyûb'u sabreden bir kimse olarak bulduk. O ne güzel bir kuldu! O, Allah'a çok yönelen bir kimse idi.*

Allah, önceki ayetlerde Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ı büyük birer hükümdar olmalarına rağmen mütevazı oldukları bağlamında örnek vermiş; şimdi de Hz. Eyyûb'u örnek vermektedir. Çünkü imtihan, varlıkla olabildiği gibi, yokluk ve hastalıkla da olabilir. Diğer yandan bu ayetler, zor şartlar altında olan Hz. Muhammed'e ve Müslümanlara, her türlü sıkıntıya karşı sabretmelerini öğütlemekte, sonunda Hz. Eyyûb gibi mükâfat ile karşılaşacaklarının müjdesini vermektedir.

Şeytan, Cahiliye insanı tarafından da, kendisinden sakınılması gereken, aksi halde onun tarafından çeşitli musibetlerin dokunabileceği bir varlık olarak bilinmekteydi.[42] Nitekim ayette görüldüğü üzere, Hz. Eyyûb'a da yine Şeytan tarafından bir musibet (yorgunluk-vesvese) gelmiştir. Ancak yine bu ayetlerde Şeytan'a tapılarak veya kızdırılmayarak ondan korunabileceği şeklindeki yanlış bir anlayış da düzeltilmeye çalışılmaktadır diyebiliriz.

Cahiliye insanının zihninde de bir peygamber, sıkıntılara duçar olsa da, Hz. Eyyûb gibi, hayatında (yıllardır süren hastalığın bir anda iyileşmesi gibi) gözle görünür değişiklikler olmalıydı. Onların nazarında, Hz. Muhammed'in hayatında gökten haber aldığını söylemesinden başka değişen bir şey yoktu. Ne zenginleşmişti ne zenginlerden destek buluyordu; aksine ondan istedikleri en basit bir mucizeyi bile göstermeye gücü yetmiyordu. Hâl böyleyken, hayatları boyunca tüm kavramlarının somut bir karşılığı olan, ellerinden geldikçe her şeyi somutlaştırabildikleri bir dünyada yaşayan bir toplum için, Hz. Muhammed'in söyledikleri (soyut ve manevi kavramlar) alaya alınması mümkün şeylerdi. (!)

6. Faziletli Kullar ve Akıbetleri[43]

(45-54) *(Ey Muhammed!) Güçlü ve basiretli kullarımız İbrahim'i, İshak'ı ve Yakub'u da an. Şüphesiz biz onları, ahiret yurdunu düşünme özelliği ile (temizleyip) ihlâslı kimseler kıldık. Şüphesiz onlar,*

---

[41] Sâd 38/41-44.

[42] Korkut Dindi, "İslâm Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytan'ın Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 95.

[43] Sâd 38/45-54.

bizim katımızda hayırlı, seçkin kimselerdendir. (Ey Muhammed!) İsmail, el-Yesa' ve Zülkifl'i de an. Onların her biri iyi kimselerdi. Bu bir öğüttür. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için elbette güzel bir dönüş yeri, kapıları kendilerine açılmış olarak Adn cennetleri vardır. Onlar orada koltuklara yaslanmış olarak pek çok meyveler ve içecekler isterler. Yanlarında gözlerini kendilerinden ayırmayan yaşıt eşler vardır. İşte bunlar, hesap günü için size vaad edilenlerdir. İşte bu bizim verdiğimiz rızıktır. Ona asla tükenme yoktur.

Bu ayetlerin muhatapları, -Hz. İbrahim gibi- soyundan geldiklerini iddia ettikleri peygamberlerin örnekleri ile karşılaşmaktadırlar. Her şeyden önce o peygamberler güç, egemenlik ve basiret sahibiydiler. Cahiliye insanının şu hayattaki yönlendiricileri, Allah haricindeki (putlar, gelenekler, atalar ve diğer maddi) şeyler idi.[44] Ayrıca, onlara danışmadan direkt ve sadece kendi akıllarından faydalanmak suretiyle hareket etmekten de çekinmekteydiler. Öyle ki fal okları çekip, çıkan sonuca göre günlük hayatlarında tasarrufta bulunuyorlardı.[45]Atalarının dinine aynen uymayı kendilerine şiar edinmiş olan kâfirlere/müşriklere asıl uyulması, örnek alınması gereken atalar olarak bu peygamberler anlatılmaktadır.

Diğer taraftan, cahiliye toplumunda, hayırlı ve seçkin bir kimse olmanın ölçüsü, varlıklı ve soy bakımından bolluk içerisinde olmaktı. Hz. Muhammed ise tüm tabuları yıkan ve düzeni bozan sözler söylemekteydi. Buna göre, dünya hayatını sadece "ölümden sonra olduğu söylenen hayata" hazırlanmak için geçirmek gerekiyordu! Hâlbuki onun tüm bu saydıklarına (meyveler, içecekler, eşler, cariyeler vs.) bu dünyada zaten sahiplerdi.[46] Bunların daha da fazlasının ahirette de verilecek olmasını umuyorlardı.

7. Haddi Aşanlar ve Akıbetleri[47]

(55-64) *İşte böyle! Şüphesiz azgınlar için elbette kötü bir dönüş yeri, cehennem vardır. Onlar oraya girerler. Orası ne kötü bir yataktır! İşte (azap), onu tatsınlar: Bir kaynar su ve bir irin. O azaba benzer çeşit çeşit başka azaplar da vardır. (Kendi aralarında şöyle derler:) "İşte sizinle beraber cehenneme tıkılacak bir grup. Onlara rahat ve huzur olmasın! Şüphesiz onlar cehenneme gireceklerdir. " O grup da, "Hayır, size rahat ve huzur olmasın. Bu cehennemi bizim önümüze siz sürdünüz. Orası ne kötü durak yeridir!" der. Şöyle derler: "Ey Rabbimiz! Bunu bizim önümüze kim sürdüyse cehennemde onun azabını bir kat daha artır. " Yine şöyle derler: "Dünyada kendilerini kötü saydığımız adamları acaba neden göremiyoruz?" "(Cehennemlik değillerdi de) biz onları alaya mı almış olduk, yoksa (buradalar da) gözlerimizden mi kaçtılar?" Şüphesiz bu, cehennemliklerin birbirleriyle çekişmesi kesin bir gerçektir.*

[44] Cevad Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 6/45.

[45]M. Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", ed. M. Mahfuz Söylemez, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, 16-19. İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam Tercümesi: İslâm Tarihi*, 1/206-210.

[46] Mekke'nin bir nevi ticaret başkenti olması nedeniyle, çeşit çeşit mallar ve cariyeler ellerinin altındaydı.

[47] Sâd 38/55-64.

Bu ayetlerde ve önceki ayet grubunda, kıyametten sonra meydana gelecek olaylar anlatılmaktadır. Dolayısıyla, Cahiliye Araplarının zihinlerinde bir cennet/cehennem olgusu bulunup bulunmadığını söylemek zordur. Onlar; "Sen kıyamet hemen kopacakmış gibi konuşuyorsun. Bunu geçmişte de bazı kimseler söylemişlerdi ama hala böyle bir şey olmadı. Bu uzak bir ihtimal, kim bilir ne zaman olacak" demek suretiyle Hz. Muhammed'e karşı çıkıyorlardı. Bundan hareketle, Cahiliye insanının, Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasını reddedip, kıyamet meselesini tartışma konusu yapmaları nedeniyle, Allah tarafından -kendilerince bir Ahiret düşünceleri bulunsa da- "ahirete inanmayanlar" olarak nitelendirildiği söylenebilir.[48]

Bu ayet grubunda ayrıca onların Müslümanları, "Dünyadayken kendilerini kötü saydığımız adamlar" şeklinde tanımladıkları görülmektedir. Onların nezdinde Müslümanlar; fakir, güçsüz, ezilmiş, buna rağmen atalarının dinini terk etmek suretiyle toplumun desteğini de kaybeden ve dahi hiç duyulmadık sözler söyleyen, yaşamın tadını bilmeyen adamlardı. Cahiliye insanı, Hz. Muhammed'in peygamberliğini gerçek olarak görmediklerinden, onun söylediklerini alaya alıp, aksine cennetin sahibinin kendileri olacağını savunuyorlardı. Onların kendilerini cennete, Müslümanları ise cehenneme layık görmelerinin nedeni de tam olarak budur. Kendileri doğru yoldadır ve din olarak inandıkları da Allah'ın razı olacağı bir dindir, neticede her işlerinde Allah'ı razı etmek için, O'na daha çok yakınlaşmak için çabalamaktadırlar.

b. Peygamberliğin Delilleri ve Alanı[49]

(65-70) *(Ey Muhammed!) De ki: "Ben ancak bir uyarıcıyım. Her şey üzerinde mutlak otorite sahibi olan bir Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur. O, göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin Rabbidir. Mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır. " De ki, "Bu Kur'an, büyük bir haberdir. Siz ise ondan yüz çeviriyorsunuz. Aralarında tartıştıkları sırada, yüce topluluğa (ileri gelen melekler topluluğuna) dair benim hiçbir bilgim yoktu. Bana ancak, benim sadece bir uyarıcı olduğum vahyediliyor. "*

Bu bölümde, nübüvvetin ispatlanması ile surenin başındaki konuya dönülmüş gibidir. Kur'an'daki kıssaların bir bölümü, Mekke çevresi için neredeyse tamamen meçhuldü ve onlar için "gaipten haber verme" niteliği taşımaktaydı. Bu tür kıssalar, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlamak ve onun gerçek peygamber olup olmadığını öğrenmek için Mekkeli müşriklerin yönelttiği bazı sorulara cevap vermek üzere nazil olmuştur diyebiliriz.[50]

Arapların inancına göre cinler, gökyüzünün haberlerini öğrenmek için, semâyı dinliyorlar sonra da bu haberleri şeytanlara ve kâhinlere ilka ediyorlardı. Bu şekildeki inançları da, müşriklere, Hz. Muhammed'in kâhin olduğunu, ona gaybî bilgileri verenin Allah'ın vahyi değil de

48 Şevket Kotan, "Kur'an'da Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı", ed. M. Mahfuz Söylemez, *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 60-69.
49 Sâd 38/65-70.
50 Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı (el-Fennü'l-kasasi)*, 295.

şeytanlar olduğunu iddia etme fırsatı vermiştir.[51] Onlar Hz. Muhammed'e "mecnun" şeklinde yakıştırmada bulunurken de onun "cinlenmiş, cinlerden haber almış" olmasını kastetmekteydiler. Ayetlere dikkat edilirse, Cahiliye insanının zihninde yer alan meleklerin, cinlerin veya şeytanların gaybı bildiğine dair olan düşünce reddedilmemiştir. Dolayısıyla, Kur'an'ın tedricilik metodunun izlerini burada da görmemiz mümkündür.

8. Melekler ve İblis Kıssası[52]

(71-85) *Hani, Rabbin meleklere şöyle demişti: "Muhakkak ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin. " Derken bütün melekler topluca saygı ile eğildiler. Ancak İblis eğilmedi. O büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu. Allah, "Ey İblis! "Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?" dedi. İblis, "Ben ondan daha hayırlıyım. Beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın" dedi. Allah şöyle dedi: "Öyle ise çık oradan (cennetten), çünkü sen kovuldun. Şüphesiz benim lanetim hesap ve ceza gününe kadar senin üzerinedir. " İblis, "Ey Rabbim! Öyle ise bana insanların diriltilecekleri güne kadar mühlet ver" dedi. Allah şöyle dedi: "Sen o bilinen vakte (kıyamet gününe) kadar mühlet verilenlerdensin. " İblis, "Senin şerefine andolsun ki, içlerinden ihlâslı kulların hariç, elbette onların hepsini azdıracağım" dedi. Allah şöyle dedi: "İşte bu gerçektir. Ben de gerçeği söylüyorum: Andolsun, cehennemi seninle ve onlardan sana uyanların hepsiyle dolduracağım. "*

Ayetlerde, melekler hakkında yapılan bu açıklamalar, Cahiliye insanının zihninde, onların yüce mertebeleri ve üstün değerleri ile ilgili kuvvetli bir tablonun bulunduğunu ifade eder niteliktedir. Ancak, her ne kadar meleklere tapsalar da, onlardan şefaat bekleseler de, ne kadar üstün derece sahibi olsalar da, melekler Allah'a boyun eğen kullar olmaktan öteye geçemezler. Doğal olarak bu tür açıklamalar, zihinlerinde meleklerin -Allah'ın kızları şeklinde- büyük bir yer kapladığı insanları, meleklere yakıştırdıkları ilahî niteliklerin reddedilişi ile daha çok etkileyecektir.

Ayetlerde detaylı bir şekilde anlatılan "yaratılan", çamurdan bir insan olmanın ötesinde, Allah'ın peygamberi ve yeryüzündeki halifesidir.[53] Cahiliye insanının, yeri geldiğinde aracılar[54], Allah'ın kızları,[55] yeri geldiğinde Allah'ın elçisi[56] olarak gördükleri melekler ise, Allah'ın tek bir emriyle, yarattığı o insana secde etmiş, asla itiraz etmemişlerdir. Araplar, meleklerin varlığına, Allah ile ilişkilerine, O'nun emriyle evrenin işlerini düzenleme görevini yerine getirdiklerine inanıyorlardı. Bununla birlikte onların Allah'ın kızları oldukları inancına saplanmış,

---

[51] Halefullah, *a. g. e*, 99.
[52] Sâd 38/71-85.
[53] Bakara 2/30.
[54] Necm 53/26.
[55] Nahl 16/57, Sâffât 37/150, Necm 53/27.
[56] İsra 17/95, Mü'minûn 23/24, Furkan 25/7, 21, Fussilet 41/14.

ibadette onları Allah'a ortak koşmuş ve onların kendilerine fayda verebileceğine inanmışlardır.[57]

Diğer yandan, bu ayet grubunda bir de, Hz. Muhammed'i kıskanıp kibirlenen müşrikler/kâfirler ile Hz. Âdem'e kıskançlık ve kibir sebebiyle secde etmeyen İblis arasındaki benzerliği hatırlatma bulunmaktadır. Cahiliye insanı, meleklerin, Allah'ın iyi yaratıkları olduğunu ve iyiliklerinin umulduğunu; İblis ve zürriyetinin de kötü olduklarını, sapık, saptırıcı ve isyankâr olduklarını biliyorlardı.[58] Dolayısıyla ayetlerde yer alan, Allah'ın İblis'e "*Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?*" şeklindeki sorusunda, Cahiliye insanına sorulan bir sorunun izleri görülmekteyken; İblis'in "*Ben ondan daha hayırlıyım*" şeklindeki cevabında ise kâfirlerin/müşriklerin Hz. Muhammed'e ve mesajına karşı büyüklenişinin izleri görülmektedir.

9. Tebliğin Hakikati[59]

(86-88) *(Ey Muhammed!) De ki: "Bundan (tebliğ görevinden) dolayı sizden hiçbir ücret istemiyorum. Ben kendiliğinden yükümlülük altına girenlerden değilim. Kur'an âlemler için ancak bir öğüttür. Onun haberlerinin doğruluğunu bir süre sonra mutlaka öğreneceksiniz.*"

Anlattıklarına mukabil hiçbir ücret ve karşılık beklememek, tüm söylediklerinin ilahî kaynaklı olduğunu belirtmek, Kur'an'ın geçmişten bir öğüt ve ibret alış, geleceğe dair de bir uyarı olduğunu vurgulamak. Allah'ın, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ve davetinin hak olduğunu anlatmak amacıyla bahsettiği bu hususlar, Cahiliye insanının zihninde bir türlü yerine oturmuyordu. Onlara göre Allah, bu surede bahsedildiği gibi, geçmiş kavimlerin hikâyelerini ve hatta (İblis kıssası gibi) mitolojik olayları sadece örnek vermek için anlatıp durmazdı. Bu nedenle Kur'an Allah'tan gelen bir vahiy değil, Hz. Muhammed'in kendisinden söylediği sözlerdi. (!)[60] Bu ayet grubunda da, her halleri dünyalığa dayalı, her hareketleri maddiyat üzerine ve her düşünceleri somut gerçekler üzerine kurulu olan bir toplumun izleri görülmektedir.

SONUÇ

Kur'an'ın kullandığı bir kavram olan cahiliye, sadece tarihte yaşanmış bir dönemi ve bu dönemin mensuplarını ifade etmez; tarihin her döneminde mevcudiyetini koruyan bir zihniyeti ve kimliği yansıtır. Çalışmamızda Sâd suresini esas alarak Cahiliye insanının yaşayışı; kültürel özellikleri, aile hayatı ve toplumsal ilişkileri bağlamında. . . Allah inancı; en yüce ilah olan Allah'ın yanında putların, ataların, şeytanın, cinlerin ve meleklerin yeri bağlamında. . . Peygamber

[57] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayat*ı, 310-313.
[58] Derveze, *a. g. e*, 332.
[59] Sâd 38/86-88.
[60] Halefullah, a. g. e, 233-234.

inancı; peygamber beklentisinin yanında peygamberliği Hz. Muhammed'e yakıştıramamaları ve getirdiğinin Allah'tan olmadığını ispatlamaya çalışmaları bağlamında. . . Ahiret inancı ise; geçmiş kavimlerin uğradıkları helak hikâyeleri ile karşılaştırmaları, dünya işlerine dalıp ahireti ve hesabı unutmaları bağlamında ele alınmıştır. Onların Kur'an-ı Kerim ve mucizeler hakkındaki görüşlerinin incelenmesi ve bu minvaldeki vahiyler ile karşılaştıklarında zihinlerinde meydana gelmiş olabilecek zıtlaşma ile kabullenme arasındaki durumlarının değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmıştır.

Bu bağlamda "cahiliye", kulun yaratıcısına karşı çok yünlü muhalefeti ve haddi aşmasıdır ve on beş asır önce olduğu gibi -hatta daha da katı bir şekilde- bugün de aramızdadır. Cahiliye'nin tavırlarının ve bunlara karşılık gelen ilahî hitabın muradının anlaşılma çabası, cahiliye geleneklerinin sorgulanması anlamına da geleceğinden ve insanı kurtuluşa götürecek yolun önündeki engeli kaldırması bakımından önemli bir adımdır.

KAYNAKÇA

Apak, Adem. *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri*, İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2004.

Ateş, Abdurrahman. İsrailiyatın Odağındaki Peygamber: Hz. Davud, Marife: Din Araştırmaları Dergisi, 10/1, Konya 2010.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'an: Nüzul Sırasına Göre Hikmetli Kur'an'ın Anlaşılır Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları, 2013.

Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'an-ı Kerim ve Hanifler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 11, Ankara 1963.

Cevad Ali. *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-'İlm, 1968.

Çağatay, Neşet. *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Çelikkol, Yaşar. *İslâm Öncesi Mekke*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayat*ı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2016.

Dindi, Korkut. "İslâm Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytan'ın Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Fayda, Mustafa. "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Fazlurrahman. *İslâmî Yenilenme: Makaleler IV*, çev. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

Günaltay, Şemseddin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Gündüz, Şinasi. Cahiliyenin Kültürel Kodları, Milel ve Nihal Dergisi, 13/1, İstanbul 2016.

Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı (el-Fennü'l Kasasi),* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.

İbnü'l Cevzî, Ebu'l Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Zadü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr,* Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1407/1987.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebevî*, Kahire: Dâru'l-Fikr, 1990.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *Siret-i İbn Hişam Tercümesi: İslâm Tarihi,* trc. Hasan Ege, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.

İbnu'l Kelbî. *Kitâbu'l-Esnâm*, trc. Beyza Düşüngen, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.

İbn Kesîr, İmamüddîn Ebu'l Fida. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Karınca Polen Yayınları, 2012.

el-İsfahânî, Ebu'l Ferec. *Kitâbu'l-egânî*, Beyrut: Dâru Sâder, 2003.

Kotan, Şevket. "Kur'an'da Cahiliye Araplarının Allah İnancı", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Kotan, Şevket. "Kur'an'da Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı", ed. M. Mahfuz Söylemez, *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Öztürk, Mustafa. "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu,* İstanbul 2011.

Râgıb El-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Nedim Maraşlı, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1430/2009.

Söylemez, M. Mahfuz. "İlk Dönem İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı", *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Söylemez, M. Mahfuz. "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", ed. M. Mahfuz Söylemez, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Uslu, Recep. "Hums", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV yayınları, 1998.

Ünal, Ömer. "İslâm Öncesi Arap Şiirinde Bazı Dini Motifler", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Ankara 2003.

Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*, İstanbul: Bilim Yayınları, 2003.

KUR’AN BAĞLAMINDA CAHİLİYENİN EVRENSELLİĞİ MESELESİ

Mehmet Fatih Korkmaz*

GİRİŞ

Bu tebliğde, *Cahiliyenin evrenselliği meselesi* Kur’an, diğer İslâmî literatürler ve çağın aktüel bilgi ve değerleriyle tahlil edilmiştir. Çalışmanın esasını teşkil eden *Cahiliyeyi* doğru değerlendirebilmek için nüzul dönemi ile sınırlamak yerine, insanlık tarihiyle ele almak önem arz etmektedir.

Tebliğimizde *Cahiliye* kavramının önce kısaca luğavi tahlili yapıldıktan sonra araştırmacıların Cahiliye tanımlarına değinilmiştir. Ayrıca, İslâmî kaynaklarda yer alan câhilî karakteristiklerle ilgili Kur’an merkezli ve hadis destekli tahlil yapılmış ve Cahiliyenin dönüşümünde Kur'an'ın ve âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed’in (s.a.v) rolüne değinilmiştir. Yüce Allah’ın ***hakka’l yakin*** *(gerçek kesin bilgi)* ***ve huden linnas*** olarak tavsif ettiği Kur’an’ın evrenselliğinden hareketle Cahiliyenin de evrensel bir paradigma olduğunu ilgili literatürler bağlamında ortaya koymaya çalıştık. Beşerî ilimlere de konu olan ***Cahiliye*** geniş bir içerik yelpazesine sahip olduğundan birçok yönden ve değişik boyutlarıyla inceleme konusu yapılabilir. Bu nedenle sadece bir tebliğ çalışmasıyla ele alınmasının zorluğu aşikârdır. Ayrıntılı bir semantik analiz yapmak çalışmamızın sınırlarını aşacağından maksat odaklı bir yöntem izlenmiştir. Çalışmamızda şu sorulara cevaplar aranmıştır.

1. Vahiy öncesi dönem, vahyin nüzul süreci ve vahiy sonrası dönem ***Cahiliye*** anlayışı arasında fark var mıdır?

2. Cahiliyeyi sadece belli bir ırka, belli bir zamana ve belli bir coğrafyaya hasretmek hangi sorunlara neden olur?

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, fatih-297@hotmail.com.

3. Kur'an'ın evrenselliği ile Cahiliyenin evrenselliği arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu soruları cevaplamadan önce, kısaca kavramla ilgili lüğavi tahlil yapmanın doğru olacağı kanaatindeyiz.

A. Cahiliyenin Lüğavi Tahlili

1. Cahiliyenin Sözlük Anlamı: Sözlüklerde (جهل- يجهل- جهلا) şeklinde geçen ve "*cehile*" fiilinden türetilen ve mastarı "*cehl*" şeklinde okunan kelimenin çoğulu جهول *cuhul'*dur. İbn-i Manzur *Cahiliyeyi, "İslâm'dan önceki devir"*[1] olarak tanımlarken, el-İsfahânî ***Cahiliyeyi*** "*bilgiden yoksun olmak, bir konuda doğru olanın tersine inanmak, yapılması gerekenin tersini yapmak*"[2] şeklinde tanımlamıştır.

2. Cahiliyenin Istılâhî Anlamı: Kur'an ve hadislerde Arapların İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmi dönemdekilerden ayırmak için kullanılmıştır.[3]Asr-ı saadette kullanılan ve sahâbenin de kastettiği bu anlamdır.

Müsteşrik Goldziher'e göre, ***cehl;*** "*ilm*" in zıddı olmasının yanında "*hilm*" in de zıddıdır. O'na göre Cahiliye tek kelimeyle "*barbarlık zamanı*"[4] dır.

Japon araştırmacı Izutsu ise ***Cahiliyeyi,*** İslâmî olana aykırılık, Cahiliye Devri'ni ise, İslâm'ın gelişinden evvelki ***putperestlik çağ*** [5] olarak tanımlar.

Kavramı farklı bir perspektifle ele alan Danışman, ***Cahiliye Devri'n***in temel özelliğinin ***bilgisizlik*** değil, zorbalık, zulüm, çapulculuk, çocukları öldürmek ve kız çocuklarını toprağa gömmek, güç ve kuvvet kullanmak, zina vs.[6] olduğunu belirtir.

---

[1] İbn Manzûr, Ebu'l Fad'l Muhammed b. Mükerrem, *Lisanu'l Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 129,130.

[2] Rağıb el-İsfehani, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 249; Cubran Mes'ud, *er-Râid* (Beyrut: Daru'l İlmi'l Melayin, 2. Basım 1967),497,531; İbrahim Kafi Dönmez, " Cehalet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Ocak 2020).

[3] Mustafa Fayda, "*Cahiliye*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 20 Aralık 2019).

[4] Ignaz Goldzıher, "*İslâm Kültürü Araştırmaları 1*", çev. Cihad Tunç (Ankara: Otto Yayınları, 2019),306-307; Goldzıher, Cahiliye Devri ve İslâmiyet devri şeklinde bir ayırıma da giderek, İslâm'dan önceki devri Cahiliye olarak tanımlar.

[5] Daha Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar* (çev. Selahattin Ayaz), (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 211-237. Izutsu, Kur'an'da cehl, tabirine yakın anlamda zulüm, fısk, gurur, ceberut, tuğyan ve fücur gibi bazı kelimelerin kullanıldığını ve bu kavramları cehlin doğal bir uzantısı olarak, hakkı bilerek ya da bilmeyerek örtmek/gizlemek anlamında küfür kavramının sahasına girdiğini belirtir.

[6] Nafiz Danışman, "Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1-4 (1956), 192-197. Danışman, Arap şiirinden örnekler vererek Cahiliye Araplarının "cehile" fiilini, daha çok "zorbalaştı", "zorba oldu" veya "zorbalık etti" manasında kullandıklarını belirtmiştir.

Günümüz sözlüklerinde ***câhilin***, "*okuryazar olmayan*" anlamı ve özellikle de "*deneyimsiz, toy genç*" şeklindeki deyimsel ifadesi, Anadolu Türkçesinde mahalli manada da kullanılmıştır.[7] Dolayısıyla güncel tanımlar ışığında ***Cahiliye*** kavramının semantik bir değişim geçirdiği ve anlam daralmasına uğradığı söylenebilir.

Cahiliye ile ilgili tanımlarda görüş farklılığının nedeni, birbiriyle çelişen aşırı davranışlarla dolu olmasıdır. Bu nedenle Cahiliye anlayışının en belirgin karakteristik özelliği, onun bir çelişkiler yumağı oluşudur.[8] *Örneğin*; hilmi ile meşhur olan Kays b. Asım, bir taraftan oğlunun kātilini affederken, diğer taraftan 10'dan fazla kız çocuğunu diri diri toprağa gömmüştü. En temel inanç konusu olan rubûbiyet tasavvurunda da mevcut olan çelişkilere hemen hemen her alanda rastlamak mümkündür.[9]

B. Cahiliyenin Temel Karakteristikleri

İslâmiyet'in zuhurundan önceki devreye umumiyetle ***Cahiliye çağı*** denmiştir.[10] Cahiliye Dönemi'nde halk, kabileler halinde yaşar ve kabile halkı; hürler, mevlâlar ve kölelerden oluşurdu.[11] Dolayısıyla bu şekildeki bir yaşam tarzı bakış açılarına da yansımaktaydı. İslâm Cahiliyeyi tamamen reddetmemekte İslâm'a uyan örf ve adetleri kabul etmekte, tashih edilebilenleri tashih etmekte ve uymayanları ise tamamen reddetmektedir. "*Ey Sâib! Cahiliye çağında yaptığın faziletli şeylere İslâm devrinde de devam et, misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyi davran*!"[12] Hadisi İslâm'a aykırı olmayan bazı hasletlerin kabul edildiğini desteklemektedir. Arapların çirkin davranışları olduğu gibi güzel davranışları da vardı.

1. Mesalibu'l Arab: Arapların Cahiliye Dönemi'ndeki çirkin davranışlarına kaynaklarda "*Arapların ayıpları*" anlamında *mesalibu'1-Arab denir.*[13] Şirk, putperestlik, kabile asabiyeti, zulüm, haksızlık, adaletten, sulh ve nizamdan yoksunluk, insan haklarının çiğnenmesi, insanların soylarından dolayı ayıplanması, vahşiyane hareketler, kan davası, haksızlığa yol açan ribâ, içki, kumar vs. gibi davranışlardır.[14]

2. Fezailu'l Arab: Arapların çirkin davranışları bilinmekle beraber Arapların hepsinin Cahiliye içerisinde olduğu iddia edilemez. ***Feza'ilü'I-Arab*** "*Arapların faziletleri*" olarak bilinen

---

[7] Yakup Bıyıkoğlu,"Kur'ân'da Cahiliye Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 233-247.; Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 9. Basım), 1/376.

[8] Aydın Temizer, "Kur'an'a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi* 15-16 (2013), 5-22.

[9] Temizer, "Kur'an'a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki",5-22.

[10] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 29. Basım, Şubat 2017), 14.

[11] Abdurrahman Çetin, *Örneklerle Peygamberimiz* (İstanbul: Ensar Neşriyat, Şubat 2006), 36.

[12] Ahmed İbn Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Darus-sadr (ts.), 3/425.

[13] İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*,25.

[14] Sarıçam, "Cahiliyenin Asr-ı Saadete dönüşümünde Kur'an'ın Rolü",19-30.

Arapların güzel davranışları da vardı. Bağımsızlık ve özgürlüğüne düşkünlük, yiğitlik (mürüvve: kavgada cesaret, felaket anında sabır, zayıfı korumak, güçlüğe karşı koyma), cömertlik, ahde vefa, misafirperverlik, kendilerine sığınanları himaye etme, kanaatkârlık ve sabır bunlardandır.[15] İslâm bu güzel hasletleri câhilî kalıntılardan arındırıp İslâmî bir nitelik kazandırmıştır. Bunun yanında Cahiliye Dönemi'nde Allah'ın birliğine inanan, putperestliği reddeden ve Kureyş'in yanlış adet ve inançlarına karşı çıkan bazı kimseler de vardı. Bunların bir kısmı İbranice ve Süryanice bilen okuryazar kişilerdi.[16]

C. Kur'an'da Cahiliye ve Câhilî Tasvirler

Kur'an'ı Kerim'de "*cehl*" kökü isim, fiil ve sıfat halinde türevleriyle birlikte 24 farklı ayette[17] geçerken, Medine döneminde inen dört ayette[18] ise ***Cahiliye*** kelimesi doğrudan geçmektedir.

1. ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ (Zanne'l Câhiliyye): Münafıklarla ilgili nazil olan ayette[19] geçen "*zanne'l cahiliyye*", Allah hakkında kötü zanda bulunmak veya kaynak bakımından ilahî bilgiden yoksunluk anlamına gelir ve "*Cahiliye zannı*" veya "*Cahiliye düşüncesi*" şeklinde nitelendirilir.

2. حُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ (Hükme'l Câhiliyye): Allah'tan daha üstün bir hâkim ve O'nun verdiği hükümden daha güzel ve daha âdil bir hüküm olmadığı[20] halde Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeme[21] ayrıca kaynağı ilahi olmayan, sadece heva ve hevese dayalı hükümler "*hükme'l câhiliyye*" nitelemesiyle kullanılmıştır.

3. تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ (Teberruce'l Câhiliyye): Kur'an'da yer alan bu izafeti antropolojik izahlarla örtüştüren[22] te'viller yapılmışsa da Hz. Peygamber'in (s.a.v) hanımlarına hitaben "*Cahiliye Dönemi*

---

15 Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 42.

16 Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 56.

17 Muhammed Fuad Abdulbaki, *El-Mû'cemü'l- Mufehres Li Elfazi'l Kur'an'il Kerim* (İstanbul: Çağrı Yayınları 1986), 184.

18 Âl-i 'İmrân 3/154; Mâide 5/50; Ahzâb 33/33; Fetih 48/26.

19 Bk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Safvetü't-Tefâsîr, çev. Sadreddin Gümüş v. d (İstanbul: Ensar Yayınları, Haziran 2014), 441-442. Münafıkların Uhud savaşında kadere imanla ilgili zaafiyetlerini; "*Eğer isteğimize bırakılsaydı, savaşa çıkmaz ve burada öldürülmezdik*". Şeklinde, içlerinde gizlediklerini açığa vurmalarıdır.

20 Hayreddin Kahraman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007), 2/288-289.

21 Kahraman, Kur'an Yolu Meal ve Tefsiri, 2/288. Rivayete göre, yahudilerin ileri gelenlerinden bir grup Hz. Peygamber'i yanıltmak ve ona yanlış hüküm verdirmek istediklerinde Yüce Allah, yahudilerin ve başkalarının tuzağına düşmemeleri için Hz. Peygamber'in şahsında müminleri de uyarmakta, kendisine dava getirdikleri takdirde onların isteklerine göre değil, Allah'ın indirdiğine göre hükmetmesini, onların şaşırtmalarına aldanıp da Allah'ın indirdiği hükümlerden herhangi birini ihmal etmemesini emretmektedir.

22 Ahmet İnan, "İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Cahiliye Kavramını Yeniden Okuma", *Dinî Araştırmalar* 5/13 (2002), 7-26.

kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Cahiliye teberrücü gibi teberrüc etmeyin. " Buyurularak[23] örtünmenin önemine ve kadına verilen değere dair bir uyarının yapıldığı söylenebilir.

4. حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ (Hamiyyete'l Câhiliyye): Kızgınlık, öfke, sinirlilik/taassup, gadap ve ateşin olma halini betimleyen ***hamiyyet***;[24] Cahiliye psikolojisiyle hareket eden müşriklerin, müslümanlara karşı kalplerinde besledikleri kin ve düşmanlık nedeniyle Medine'den gelen mü'minlerin Mescid-i Haram'ı ziyaretlerini engellemeleri[25] "*büyüklük kompleksi*" şeklinde değerlendirilmiştir.

Beşerî ilimlere de konu olan bu çalışmada Kur'an, güvenilirliği tartışma götürmez bir başvuru kaynağı olarak devreye girmektedir.[26] Çünkü, Kur'ân'ı Kerim, bugün insanlık için nübüvvet kültürünü semavi kitap olarak koruyan, tahrif edilmemiş tek kaynaktır. Kur'an'da geçen bir kavramın tahlilini yapmak için başvurulacak kaynakların en önemlisi yine Kur'an'ın kendisidir. İnsanların hem dünya hem de ahiret mutluluğunu elde etmek için Allah'ın beşere gönderdiği vahyi, murad-ı ilahiye en yakın manalarıyla anlamak[27] için Kur'anî kavramı yine Kur'an'a sunmak gerekir. Kur'ân'ı Kerim, evrensel değerlerin tarihsel kayıtlardan bağımsız bir üslup ile sunulduğu bir metin olarak ilk muhataplara ne söylemiş ise bugünün muhataplarına da aynı şeyleri söyler. Yani mesaj ilk muhatapları hangi ölçüde ilgilendirmiş ise sonrakileri de aynı ölçüde ilgilendirmektedir.[28] Dolayısıyla Kur'an; inancı, ameli ve ahlakı ne olursa olsun her insana hitap eder.[29] Doğrudan insana hitap eden Kur'an vahyi, muhatap aldığı ilk insan için olduğu gibi bugün de bütün insanlar için yegâne hidayet rehberidir.[30] Bu nedenle evrensel câhilî tutum ve davranışların izalesi ancak evrensel bir nitelik taşıyan Kur'an ilkelerinin hayata tatbik edilmesi ile mümkündür. Dolayısıyla çağlar üstü ve mekânlar üstü mesajlar içeren Kur'an, bu yönüyle insanları Cahiliyenin karanlığından İslâm'ın aydınlığına ulaştıran bir özelliğe sahiptir.

D. Kur'an'da Câhilî Tasvirler

1. Nüzul Öncesi Câhilî Tasvirler: Kur'an'da önceki kavimlere ait câhilî tasvirlerle ilgili ayetler tahlil edilip, insanlık tarihi ile birlikte değerlendirildiğinde Cahiliyenin evrensel bir paradigma olduğu görülür. Bu nedenle Cahiliye mahdut bir zaman ve mahdut bir mekâna hasredildiğinde bir takım soru(n)ları da beraberinde getirmektedir. *Örneğin,* Kur'an'da nüzul öncesi

---

[23] https://www.siyerinebi.com/tr/takva-elbisesi-mi-teberrucul-câhiliyye-mi
[24] İnan, "İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Cahiliye Kavramını Yeniden Okuma", 7-26.
[25] Kahraman, *Kur'an Yolu Meal ve Tefsiri*, 5/77-79.
[26] Zekeriya Pak, "Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'ânî Boyutu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 311-330.
[27] Mehmet Akif Kas (ed.), *Tefsir El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, Ağustos 2017), 60.
[28] Zekeriya Pak, *Allah insan iletişimi* (Ankara: Avrasya Yayınları, Mayıs, 2005),152.
[29] İsmail Karagöz, *İslâm'ın Ana Kaynakları* (Kur'an ve Sünnet) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 85.
[30] Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 56. Basım, 2017), 60.

dönem Cahiliyesi ile ilgili çok sayıda ayet bulunmakla beraber, bazı kaynaklar Cahiliyeyi sadece İslâm öncesi döneme hapsederek aktarırlar. Dönemin *Cahiliye Dönemi* olarak nitelendirilmesi insanların da Cahiliye ehli (ehlu'l Cahiliye) olarak adlandırılması tarihi bir gerçeklik olmakla beraber Cahiliyenin sadece Araplara nispet edilerek aktarılması birtakım sorunlara neden olabilmektedir. Bu sorunlardan birisi, Cahiliyenin sadece Araplara özgü bir olgu olarak algılanması, ikincisi sadece nüzul dönemine ve Arap coğrafyasına has bir olgu şeklinde anlaşılma tehlikesidir. Oysa nass-olgu diyalektiği açısından değerlendirildiğinde Cahiliye olgusu bizi farklı sonuçlara götürmektedir. Kur'an, bütün peygamberlerin tevhid mücadelesi[31] verdiklerinden uzun uzun bahsederek en büyük itikâdî sapkınlıklardan birisinin putperestlik olduğunu vurgular. Çünkü Allah, her şeyin yaratıcısı olarak yegâne hükümranlığın kendisine ait olduğunu ve kulluğun da sadece kendisine[32] yapılması gerektiğini irade etmektedir. Oysa Yüce Allah, kendisi dışındaki nesnelere ve varlıklara tapınmanın[33] da şirk olduğunu ve şirkin de en büyük zulüm[34] olduğunu bildirmiştir.

1.1. Hz. İbrahim (a.s) Dönemi Cahiliye Tasviri: Kur'an'da birçok ayette[35] Hz. İbrahim'in tevhid mücadelesinden uzun uzun bahsedilmiştir. Her kavme kendi dilinde peygamber gönderildiği[36] ve Hz. İbrahim'in bir İbrani[37] olduğu, putperestlikle canı pahasına mücadele verdiği dikkate alındığında Cahiliyenin sadece Araplara mahsus bir olgu olmadığı anlaşılır. "*İbrahim ne Yahudi idi ne de Hristiyan'dı, ancak O hanif (muvahhid) bir Müslümandı, müşriklerden de değildi*."[38] şeklinde Ehl-i Kitab'ın ve müşriklerin iddialarına cevap olarak indirilen ayette Hz. İbrahim'in putlara tapmadığı (muvahhid) dile getirilerek hem söz konusu muhatapların iddialarının geçersizliği hem de Hz. İbrahim'in (a.s) iddia edilen dinlere mensup olmadığı ifade edilmektedir.

---

31 el-Enbiya 21/25. "*Senden önce hiç bir resûl göndermedik ki, ona şunu vahyetmiş olmayalım: "Benden başka ilah yoktur, öyleyse bana ibadet edin.* "

32 el-Fatiha 1/5. اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَع۪ينُۜ

33 en-Nahl 16/86; el-Furkan 25/43. Şirki sadece puta tapıcılık olarak görmek yanlış olur. Kur'an, nefsin heves ve arzularının da ilah edinilme tehlikesinden bahseder. Bu nedenle kişi ile yaratıcısı arasına giren ve ilahlaştırılan her şeyin şirk tehlikesi taşıyabileceği belirtilir.

34 Lokman 31/13. اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظ۪يمٌ

35 el-Bakara 2/124-136, 140,258; Âl-i İmran 3/33,34, 65-68,84,95,97; en-Nisa 4/54,163; el- En'âm 6/74-84, 161, et-Tevbe 9/70,114; Hud 11/69-76; Yusuf 12/6, 38; İbrahim 14/35-41; Hicr 15/51-60; en-Nahl 16/120-123; Meryem 19/41-50,58; el- Enbiya 21/51-73; el- Hac 22/26,27,42,43,78, eş- Şuâra 26/69-89; el- Ankebût 29/16,18,24-27,31,32; el-Ahzab 33/7; es-Saffât 37/83-113; Sâd 38/45-47; Şûrâ 42/13; ez-Zuhruf 43/26,27; ez- Zâriyât 51/24-36; en-Necm 53/37; el-Hadîd 57/26; el-Mumtehine 60/4; el-A'la 87/19.

36 İbrahim 14/4. "*Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın*. " Yüce Allah, peygamber hangi kavimden ise onlara iyice açıklasın diye mesajı o kavmin diliyle göndermiştir. Kur'an'ı tebliğ etmekle görevli Hz. Peygamber ve kavmi Arap olduğu için Kur'an Arapça olarak gönderilmiştir. Fakat bu durum, onun sadece Araplar'a indirilmiş olduğunu göstermez. Nitekim onun ilgi alanının evrensel ve bütün insanlığa hitap ettiğini gösteren birçok âyet mevcuttur. el- Bakara 2/185; Âl-i İmrân 3/138; Sebe' 34/28.

37 Nuh Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, Ekim 2016), 37. Hz. İbrahim ve ailesinin Araplarla doğrudan ilişkisinin Hacer ile oğlu İsmail'in Mekke'ye yerleşmesinden sonra başladığı kesindir.

38 Âl-i İmran 3/67.

Çünkü Yahudiler'in; "*Üzeyir, Allah'ın oğludur*"[39] Hıristiyanların da "*İsa Allah'ın oğludur*" şeklindeki iddiaları, Müşriklerin ise hem puta tapmaları hem de melekleri Allah'ın kızları[40] olarak tasavvur etmeleri şeklindeki itikâdî sapkınlıkları, Hz. İbrahim'i kendi dinlerine mensup olarak gösterme çabaları kesin bir dille reddedilmektedir. Özellikle, Hz. İbrahim'in hem babasına hem de kavmine karşı canı pahasına vermiş olduğu tevhid mücadelesinden[41] uzunca bir şekilde bahsedilmektedir. Kur'an'da, Hz. İbrahim; *hani babasına ve kavmine*: "*Sizin karşılarında bel büküp eğilmekte olduğunuz bu temsili heykeller nedir?*" şeklindeki sorusuna, "*Biz atalarımızı bunlara tapıyor bulduk*"[42] şeklinde cevap vermişlerdir. Ayrıca tevhidin sembolü olan Kâbe ile ilgili duası da yine tevhid içerikli bir duadır. "*Bu şehri güvenli kıl, beni ve çocuklarımı putlara kulluk etmekten uzak tut.*"[43] Ancak Hz. İbrahim'in duasına mazhar olan bu kutsal belde, itikattaki yozlaşma sonucu putperestliğin merkezi haline gelmişti. Bu devirde Kâbe ve civarında 360 put bulunuyordu. Her kabilenin kendine ait bir putu vardı. Her şehirde de puthâneler, tapınaklar bulunurdu.[44] Arap Yarımadası'nın diğer yerlerindeki kabileler de taş, ağaç ve madenden yaptıkları çeşitli putları bölgelerine ve evlerine dikmişlerdir. Özellikle en büyük câhilî davranış olarak nitelendirilen ve Arapların İslâmiyet'ten önceki tarihlerinde bir dönüm noktası sayılan putperestliği buraya sokan kişinin Huzâalıların lideri "*Amr b. Luhay*" olduğu belirtilmektedir. Tarihi ve arkeolojik malumat bunu teyit etmektedir. Bu şahıs gelinceye kadar Araplar, bir olan Allah'a ibadet ederlerdi.[45] Dolayısıyla zihinlerde var olan Allah inancı geri plana itilince, ibadet ihtiyacını gidermek üzere başka varlıklar yerini alır. Bunun neticesinde Allah'la münasebet yok denecek kadar azalır.[46] Müşriklerin Allah'ı bırakarak kendilerine tanrılar edinmeleri bunun bariz göstergesidir. Rubûbiyet tasavvurundaki bu evrensel nitelikteki çarpıklık, Cahiliye anlayışına sahip bulunan bütün inkârcı topluluklarda görülür. Dolayısıyla bu konuda, Hz. Muhammed (s.a.v) ümmeti ile Hz. Nuh (as), Hz. Hûd (as), Hz. Salih (as), Hz. İbrahim (as), Hz. Musa (as) ve Hz. İsa (as) gibi önceki peygamberlerin ümmetleri arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.[47]

1.2. Hz. Lut Dönemi Cahiliye Tasviri: Allah'ın elçisi olarak görevlendirilen Lut (a.s) peygamberin uyarı ve nasihatlerine rağmen kavminin, çirkinliği açık ve günah olan iğrenç livata

---

[39] et-Tevbe 9/30.

[40] e-Necm 53/21-22,27; en-Nahl 16/57; el-İsrâ 17/40; es-Sâffât 37/149; ez-Zuhruf 43/16; Ayrıntılı bilgi için Bak. Şuayip Karataş, "*Kur'ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı*". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 101-122; a. mlf. "Kur'ân'ın Mekke Müşriklerinin Melek Algısına Müdahalesi" *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13(2019)*

[41] el-Ankebût 29/16; İbrahim de; hani kavmine demişti ki: "*Allah'a kulluk edin ve O'ndan sakının, eğer bilirseniz bu sizin için daha hayırlıdır.* "

[42] el-Enbiya 21/53.

[43] İbrahim 14/35.

[44] Abdurrahman Çetin, *Örneklerle Peygamberimiz* (İstanbul: Ensar Neşriyat, Şubat 2006), 38.

[45] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, 29. basım),14.

[46] Zekeriya Pak, *Kur'an'da Kulluk* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, Ocak 1999), 21.

[47] Temizer, "*Kur'an'a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki*", 5-22.

fiilini bile bile işlemesi *"Cahiliyenin"* salt bilgisizlik olmadığını, İslâm öncesi döneme has bir olgu olmadığını ve azgınlık ve ahlâksızlıktaki aşırılıklarını göstermesi bakımından önemlidir.

اَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ

"Siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere mi varıyorsunuz? Doğrusu siz ne yaptığını bilmez bir toplumsunuz. "[48]

Aralarında Allah'ın elçisi Lut (a.s) peygamber olduğu halde onca ikaz ve uyarılarına rağmen bile bile kadınları bırakıp şehvetle erkeklere yaklaşan ve çirkin fiili bile bile işleyen kavmini *"Ne yaptığını bilmez bir toplum"* anlamında قَوْمٌ تَجْهَلُونَ "kavmun techelûn(e)" olarak nitelendirmiştir.

1.3. Hz.Musa (a.s) Dönemi Cahiliye Tasviri: Hz. Musa İsrailoğullarını Firavun'un zulmünden kurtarıp Kızıldeniz'den geçirdikten sonra kavmiyle birlikte puta tapan bir topluluğa rastladıklarında, kavmi Hz. Musa'ya;

يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا اِلٰهاً كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ قَالَ اِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ

"Ey Mûsâ! Bize de onların ilâhları gibi bir ilâh yap!" der. Kur'an, yanlarında tevhid mücadelesi uğruna mücadele veren bir peygamber olduğu halde bu şekilde bir talepte bulunmalarını Hz. Musa'nın dilinden ***câhil toplum*** anlamında قَوْمٌ تَجْهَلُونَ *"kavmun techelun"* olarak nitelemiştir. İslâm'ın temel ilkesi olan tevhid ilkesini zedeleyen diğer bir sapkınlıkları ise İsrailoğullarının Hz. Musa'nın ilahi vahyi almak üzere kırk günlük bir süre için Tur Dağına gitmesi sonucu Samirî adındaki bir adamın buzağı heykeli yapması ve İsrailoğullarının buzağı heykeline tapmasıdır.

فَاَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هٰذَا اِلٰهُكُمْ وَاِلٰهُ مُوسٰى فَنَسِيَ

"Derken onlara böğürebilen bir buzağı heykeli yaptı. (Ona uyanlar) "İşte bu sizin de tanrınız, Mûsâ'nın da tanrısıdır, fakat o bunu unuttu"[49] der. Kur'an'da Nüzul öncesi dönemde vaki olan bu hadise veya câhilî tasvir de Cahiliyenin sadece nüzul dönemine has bir olgu olmadığını, tevhid ilkesinin yozlaştığı herhangi bir zaman veya mekânda yaşanabileceğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

2. Nüzul Süreci Câhilî Tasvirler: Cahiliye Araplarının dini tasavvurları, tahayyülleri ve aynı zamanda ritüelleri, âdât ve tekâlitleri anlaşılmadan bu topluma hitaben inmiş olan Kur'an'ın doğru anlaşılması[50] hidayet verici özelliğinin kavranması ve evrenselliğinin mahiyetine dair problemlerin idrak edilmesi zorlaşmaktadır. *Örneğin,* Cahiliye Dönemini tasvir eden

---

[48] en-Neml 27/55.
[49] Bilgi için Bak. El-Bakara 2/51; Taha 20/83-94.
[50] Emrah Dindi,"Cahiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 577-638.

en önemli örneklerden birisi kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi hadisesidir. Utanç kaynağı kabul edilen, ailede maddi bakımdan bir yük olarak görülen ve hatta cinayet şeklini alan, kız çocuklarına karşı davranışlar, sosyal bir problem haline gelmiş,[51] çocuklar, sosyal ve ekonomik endişelerle öldürülmüştür. Bu gerçek Kur'an'da şu şekilde aktarılmaktadır:

وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِالْاُنْثٰى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَداًّ وَهُوَ كَظ۪يمٌ يَتَوَارٰى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُٓوءِ مَا بُشِّرَ بِه۪ٓ اَيُمْسِكُهُ عَلٰى هُونٍ اَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ اَلَا سَٓاءَ مَا يَحْكُمُونَ

"*Onlardan birine bir kız müjdelendiğinde, öfkelenerek yüzü mosmor kesilir. Verilen müjdenin (kendisine göre) kötülüğünden dolayı halktan gizlenir. Böyle bir alçaltıcı duruma rağmen onu yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün! Görün işte, ne kötü yargıda bulunuyorlar*!"[52] buyurularak bu son derece câhilce telakkinin, acımasız törenin baskısı altında kalan, ama fıtratındaki babalık duygusunun etkisinden de kurtulamayan Cahiliye Arabı'nın bunalımını, kısa fakat oldukça etkileyici bir ifadeyle özetlemektedir.[53]

E. İslâm'ın Cahiliyeyi Değiştirmedeki Rolü

İslâmî inşa süreci, genel anlamda ilk insan ve ilk peygamber Hz. Adem'le başlamış, son peygambere kadar tevhid mücadelesi ile devam etmiştir. Özel anlamda ise, M.7. yy'da Hz. Muhammed'e (s.a.v) indirilen vahiyle, kurumsal bir niteliğe bürünmüş ve 23 yıllık sürecin sonunda da İslâm kemâle ermiştir. Kur'an, bu gerçeği şöyle ifade etmektedir: "*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet'i seçtim.*"[54] Yukarıda belirttiğimiz gibi, Cahiliye olgusunu doğru bir şekilde anlamak, anlamlandırmak ve yorumlamak için Arap Yarımadası'nın İslâm öncesi dini ve sosyo-kültürel durumunu dikkate almak gerekmektedir. Böylece '*Cahiliye*' adı verilen İslâm öncesi dönem Arap toplumunda İslâm'ın ve Hz. Peygamberin gerçekleştirdiği değişim ve dönüşümün değeri daha iyi anlaşılabilecektir.[55] Çünkü Cahiliyenin zirve yaptığı bir dönemde âlemlere rahmet olarak gönderilen ve "*üsve-i hasene*" olarak nitelendirilen Hz. Muhammed'le (s.a.v) beraber Cahiliyede ciddi bir kırılma yaşanmıştır. Hz. Muhammed'in mükemmel şahsiyetinin Kur'an'la birleşmesi, bu dönüşümün gerçekleştirilmesini temin etmiştir.[56]İslâm ve onun peygamberi hem kendi zamanlarını hem de bu zaman diliminin geçmiş ve gelecek hallerini kapsar. Bu İslâm'ın evrenselliğinin zaman boyutudur. İslâm her mekânda mevcut sorunlara çözümler üretme gücündedir. Bu ise İslâm'ın evrenselliğinin mekân boyutudur.[57] Cahiliye için verilebilecek en şümullü örnek, Ahmed b. Hanbel'in

---

[51] Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 337.

[52] en-Nahl 16/58-59. bk. el-İsrâ 17/31; et-Tekvîr 81/8-9.

[53] Kahraman vd., *Kur'an Yolu Meal ve Tefsiri*, 3/410.

[54] el-Mâide 5/3.

[55] Casim Avcı (ed.), *İlk Dönem İslâm Tarihi* (İstanbul: T. C. Anadolu Üniversitesi AÖF Yayını, Eylül 2010), 3.

[56] Sarıçam, "*Cahiliyenin Asr-ı Saâdet'e Dönüşümünde Kur'ân'ın Rolü*",19-30.

[57] Şaban Ali Düzgün, "Evrensellik Düşüncesi ve İslâm Dünyasındaki Yansımaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996), 521-533.

müsnedinde "*Cahiliye hadisi*" olarak geçen hadistir. Müşriklerin baskılarının artması üzerine Câfer b. Ebû Tâlib'in başkanlığında 82 erkek ve 18 kadından oluşan bir grup Müslümanın Habeşistan'a yapmış olduğu hicrette Habeşistan hükümdarı Necaşi Ashame'ye veciz ve edebi bir üslupla;

"Ey *hükümdar! Biz bilgisizlik ve barbarlık içinde yaşayan Cahiliye halkı idik. Putlara tapıyor, ölü eti yiyor, ahlaksızlık yapıyor, akrabalık bağlarını çiğniyor ve komşuluk haklarını tanımıyorduk. Güçlülerimiz zayıflarımızı eziyordu. Biz böyle bir yaşantı içerisinde iken, Allah bize, aramızdan, soyunu, doğruluğunu, güvenilirliğini ve namusluluğunu bildiğimiz bir peygamber gönderdi. Bu peygamber bizi, Allah'ı bir bilmeye ve ona ibadet etmeye, bizim ve babalarımızın taptığımız taşları ve putları bırakmaya çağırdı. Bize doğru söylemeyi, emaneti sahibine vermeyi, akrabalık bağlarına saygı göstermeyi, komşuluk haklarını tanımayı, cinayetten ve kan dökmekten vazgeçmeyi emretti. Ahlaksızlık yapmayı, yalancı şahitlik etmeyi, öksüzün malını yemeyi ve namuslu kadınlara iftira etmeyi yasakladı…*"[58] şeklindeki hitabı hem Cahiliyenin temel özelliklerini yansıtması hem Hz. Muhammed'in (s.a.v) Cahiliyenin değişim ve dönüşümdeki rolünü ortaya koyması hem de evrensel nitelik arz eden mesajlar içermesinden dolayı büyük bir önem arz etmektedir. Bu hitap, tahlil edilip mesaj günümüz dünyasına taşındığında neredeyse câhilî tutum ve davranışların tamamına yakınının artarak devam ettiği görülür. İtikâdî, sosyal ve kültürel unsurlar barındıran bu diyaloğun tarihsel unsurlar içermesi, söz konusu tutum ve davranışların sadece Araplara, Arabistan'a ve İslâm öncesi döneme hamledilmesi anlamına gelmemelidir. Arabistan Yarımadası'nda sadece Arapların olmadığı Yahudilerin, Hristiyanların, Mecusilerin de yaşadığı dikkate alındığında Cahiliyenin evrensel bir nitelik arz ettiği görülür. Özellikle Yahudilerin kendilerini seçilmiş ırk olarak görmeleri, vefasız, fitne çıkaran ve mal düşkünü olarak şöhret bulmaları Evs ve Hazrec'e karşı olumsuz tutumları dikkate alınıp güncele taşındığında Cahiliyenin evrenselliği daha iyi anlaşılacaktır.

1. Asr-ı Saadet: Cahiliyenin evrenselliğini gösteren delillerden birisi de Kur'an'ın nazil olduğu, Hz. Peygamber' in (s.a.v) sahabileri terbiye ettiği ve yetiştirdiği, İslâm'ın doğduğu ve uygulandığı Müslümanların en ideal zaman dilimi olarak kabul ettikleri dönemi ifade eden ve "*Mutluluk dönemi*", "*insanların bahtiyar oldukları çağ*" anlamlarına gelen ***Asr-ı Saadet*** dönemidir. Bu dönemde câhilî tutum ve davranışların bitme noktasına geldiğini söylemek mümkündür. İslâm ümmeti '*vasat bir ümmettir*'. Buna göre İslâm toplumu dengeli, aşırılıklardan uzak, adaleti yerine getiren uyumlu bir toplumdur.[59]Allah resulüne mutlak bağlılıkları, ilmi öğrenmeye yönelik gayretleri, ihlaslı ve samimi olmaları, hidayet rehberi olan Kur'an'ı hayatlarına tatbik etme çabaları onlara saadet asrını yaşatmıştır.

---

[58] Ayrıntılı Bilgi İçin Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Darus-sadr (ts.), 1/201-202. İbn Hişam, *Siretu Nebeviyye* (Beyrut: Daru İbn Hazm,2. Basım 2009),156; Seyyid Kutub, *Fizilal'il Kur'an*, 517; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 104,105.

[59] Ahmet Öz, *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2. Basım 2018), 224.

2. Günümüz Cahiliyesi: Kur'an'ın hedeflediği toplum, Cahiliye kalıntılarından arınmış, Allah'ın iradesinin hâkim olduğu Allah merkezli bir toplumdur. Allah'ın Kitabı ve Rasûlullah'ın sünneti doğrultusunda inşa edilen İslâm'da var olan temel ilkeler hiçbir zaman ve mekânda değişmeyeceği için İslâm toplumunda birlik sağlayacak fakat kişisel düşünce farklılıklarını engellemeyecektir. Bunun için Kur'an'ı bir bütün olarak anlamak gerekmektedir.[60] İlk İslâm toplumu, menfaatin ve kılıç zorunun bir araya getirdiği insanlardan değil, Allah'a iman etrafında birleşen kimselerden meydana geliyordu.[61] Genelde İslâm'ın, özelde ise Rasûlullah'ın bu değişimdeki rolü büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Hırsızlık, yağma, adam kayırma, kabile taassubu, dünyaya aşırı bağlılık, kız çocuklarını diri diri toprağa gömme gibi gayri insanî ve gayri ahlâkî vasıflarla temayüz eden insanlardan üstün vasıflarıyla ve fedakârlıklarıyla sonraki dönem insanlarına numune-imtisal şahsiyetlerin ortaya çıkması hem Kur'an'ın hem de Hz. Peygamber'in (s.a.v) başarısının pratiğe yansımasıdır.[62]

Kaynaklarda Cahiliye Devri'nin belli bir ırka, belli bir çağa, belli bir coğrafyaya hasredilerek aktarıldığını yukarıda belirtmiştik. Literatürde Araplar'ın İslâm'dan önceki durumları şeklinde telakki edilmişse de Hz. Peygamber Cahiliyeye geçmişte kalan bir dönem olarak bakmamış, aksine bunun her fırsatta tekrar ortaya çıkabileceğini düşünmüş ve bu yönde uyarılarda bulunmuştur.[63] Bu paradigmanın izdüşümlerine her devirde, her toplumda, her coğrafyada rastlamak mümkündür. *Örneğin*; şirk ve müşrik terimleri söz konusu edildiğinde genelde Kur'an'ın indiği dönemdeki müşrik Araplar zihne gelir ve onların taşlardan yapılmış putlara taptıkları anlatılır. Buradan hareketle Allah'a ortak koşmak anlamında olan şirkin bir daha dirilmemek üzere tarihin karanlıklarına gömüldüğü[64] şeklinde bir izlenim oluşturulur. Hâlbuki *Cahiliye*, tevhid ilkesinin içselleştirilmediği bütün toplumlarda ve ortamlarda ve her çağda rastlanabilme ihtimali olan evrensel bir olgudur. Yaşanmış ve her zaman yaşanabilir olma özelliği dikkate alındığında evrensel bir olgu olan *Cahiliye*, bir çağın adı olması yanında bir paradigma olarak belli bir ahlâk ve zihniyet tarzının ifadesi olup her çağda varlığını hissettirebilir.[65] Evrensel câhilî karakteristikler olan tutum ve davranışların izalesi de ancak evrensel bir kitap olan ve hükümleri çağlar üstü olan Kur'an'ın evrensel mesajlarını anlamak ve hayatına tatbik etmekle mümkündür. Kur'an, insanlığı Cahiliyenin karanlığından İslâm'ın aydınlığına yani hidayete ulaştıran ilahi bir kitaptır. Evrensel boyutu olmayan hususların, dünya durdukça insanlara din kitabı olacak ve sadece Araplara değil bütün insanlığa hitap eden Kur'ân-ı Kerim'de yer alması

---

[60] Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 31.

[61] Sarıçam, *Cahiliyenin Asr-ı Saâdet'e Dönüşümünde Kur'ân'ın Rolü*,19-30.

[62] Fatih Tiyek, *Kur'an'ın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018),13.

[63] Fayda, "*Cahiliye*".

[64] M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yayınları 7. Basım, 2017), 43.

[65] Fayda, "*Cahiliye*".

düşünülemez.[66] İnsanlığın hidayeti için (هُدًى لِّلنَّاسِ)[67] indirilen Kur'an, soyut bir düşünce biçimi değil yaşanmış ve her zaman yaşanabilir bir hakikat [68] olup kıyamete kadar bu özelliğini devam ettirecektir.

Buna göre insanların nefsânî ve keyfî arzularına köle oldukları, ilâhî kitaba tâbi olmayı reddettikleri, zulüm, sömürü ve ırkçılık gibi yaygın kötülüklerle beslenip ayakta duran sistem ve rejimlerin hâkim olduğu her zaman ve mekânda *Cahiliye* varlığını sürdürmektedir.[69] Kur'an ve mübelliğ olarak gönderilen peygamberler, insanları bütün cahili kalıntılardan arındırmak ve doğru yola iletmek için gönderilmiştir. Allah yeri, göğü ve içindekileri yaratıp kendi haline terk etmemiştir. Allah, insanı ancak kendisine ibadet etsinler diye,[70] ve insanlardan hangisinin daha güzel amel işleyeceğini sınamak için[71] yaratmıştır. Bunun için de *Cahiliyeden* arınmanın yegâne yolu, heva ve hevese dayalı *Cahiliye hükmü* yerine hükümlerin en güzelini veren *Allah'ın hükümleri* doğrultusunda bir yaşam sürmek gerekmektedir.

Bilginin, ilmin, sanayinin, teknolojinin zirve yaptığı dönemlerde Cahiliyenin izdüşümlerinde de doğru orantılı bir artış varsa İslâm'la toplum arasındaki mesafenin de doğru orantılı bir şekilde arttığı görülür. Çağdaş, medeni, ilerici ve teknolojide büyük atılımlar gerçekleştirme iddiasında olan ülkeler incelendiğinde câhilî davranışların hangi boyutta olduğunu örneklerle gözlemlemek mümkündür. *Cahiliyeden* örnek verilirken herkesin üzerinde ittifak ettiği kız çocuğunu diri diri toprağa gömme âdeti, bilinen Kur'an'î ve tarihî bir gerçektir. Bunun yansımalarına yaşadığımız devirde de rastlamaktayız. *Örneğin*, bebek yaştaki bir çocuğun cansız bedeninin kıyıya vurduğuna[72] tüm dünya şahitlik ettiği halde tepkisiz kalabilmektedir. Bunun, Cahiliye Dönemi'nde diri diri toprağa gömülen kız çocuğundan sonuç açısından bir farkı var mıdır? Cahiliyeyi tarihte kalmış bir olgu olarak değerlendirirsek on dört asır öncesini anımsatan bu ve benzeri manzaraları hangi kavram ile ifade etmek gerekir? Diğer bir örneğimiz ise; Mesleği gereği mensubu bulunduğu ülkesinin İslâm'a ve Müslümanlara zarar verici politikalarını eleştirdiği için kasaptaki koyun gibi doğranıp cesedi bile bulunmayan[73] bu modern barbarlık örneğinin Cahiliyedeki barbarlıktan sonuç açısından ne farkı vardır?

---

[66] Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları,* 42.

[67] el-Bakara 2/185. شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِۚ

[68] Muhsin Demirci, *Tefsire giriş*, 124.

[69] Fayda, "*Cahiliye*"; Geniş bilgi için bk. Seyyid Kutub, *Fizilal'il Kur'an.* 6Cilt (Beyrut: Daru'ş-şuruk 15. Basım, 1988), 4/490-512.

[70] ez-Zariyat 51/56.

[71] el-Mülk 67/2. اَلَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا

[72] http://www.hurriyet.com. tr/kelebek/hurriyet-pazar/aylan-bebekin-anisina-saygiyla-40978568 (21 Ocak 2020); http://www.haber7.com/dunya/haber/1975524-bir-aylan-bebek-dahaherkes-uyuyor-zannetti-ama;http://www.hurriyet.com. tr/haberleri/aylan-bebek; https://www.yenisafak.com/hayat/aylan-bebek-yilin-fotografi-secildi-2440543.

[73] https://www.sabah.com. tr/gundem/2018/12/30/son-dakika-haberi-cemal-kasikci-cinayetinde-flas-görüntüler; Cüneyt Özdemir, "Cemal Kaşıkçı cinayetinin perde arkası -5N1K " YouTube (20. 10. 2018), 00:00:25- 00:28:30.

İnsanlık aklî olgunluğuna erişmiştir. Bunu yapılan ilmî eserlerden, bilgiden, icatlardan, teknolojiden ve akıl sınırlarını zorlayan yeniliklerden anlamak mümkündür. Buna rağmen ne yazık ki hâlâ fikrî ve ahlâkî çöküşten kurtulamamıştır. Bu sebeple Kur'an'a ve o'nun yol göstericiliğine olan ihtiyaç her geçen gün artarak devam etmektedir. İnsanlığın ahlâkî zâfiyet ve çöküşten kurtulması ve olgunlaşması Kur'an'la mümkündür.[74] Bugünkü meselelere cevap verecek ***İslâm*** "*Kur'an ve Sünnet' in İslâm'ı*" *dır.*[75] Bunun için Kur'an ne diyor? Ne demek istiyor? Câhilî davranışlara nasıl çözümler öneriyor? Peygamberimizin konu ile ilgili çözüm önerileri nelerdir? Şeklindeki soruların cevaplarını bu kaynaklar ışığında aramak Cahiliyeden çıkış yolunda insanlığı doğru yola sevk edecektir. Kur'an, câhilî davranışları izâle edici hükümler koyarak insanların fıtrata uygun bir yaşam tarzı benimsemelerini irade etmiştir. Çünkü doğrular fıtrîdir, insan zihninden bağımsız gerçekliğe sahiptirler, insandan insana değişkenlik göstermezler. Mesela Allah'ın "*adil olun*!" demesine rağmen bir tırnak açıp adaleti tanımlamaması bunun göstergesidir.[76] Buradan hareketle Cahiliye Dönemi'ne damgasını vuran faiz, içki, kumar, fuhuş, zina… Gibi câhilî karakteristiklerle ilgili yasaklayıcı hükümler incelendiğinde bireylerin ve toplumların maslahatının önemsendiği sonucuna ulaşılabilir.

Gönderiliş amacı doğrultusunda sağlam delilleriyle, ikna metodlarıyla, etkileyici üslûbuyla, taraftarlarına yönelik destek ve teşvik ifadeleriyle ilkelerinin hâkim olduğu yeni bir toplum inşa etme çabası içerisinde olması, nüzûl sürecinde ve nüzûlün tamamlanmasıyla birlikte kayda değer bir başarıya ulaşmış olması[77] Kur'an'ın indiriliş maksadını gerçekleştirdiğinin en somut göstergelerindendir. Şüphesiz ki gerçekleştirilen bu değişim ve dönüşüm kendiliğinden olmamıştır. Kur'an'î ilkeleri anlama ve yorumlama süzgecine tabi tutup hayatına tatbik etmek ve hayatının merkezine oturtmakla mümkün olmuştur.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'de, hadislerde ve diğer İslâmî literatürde Cahiliye tabirinden geniş olarak söz edilmiş, muhatapların çeşitli konulardaki inanç ve telakkileri, hayat tarzları, tutum ve davranışları hakkında bilgiler verilmiş değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bulgular ışığında ***Cahiliye;*** İnsanın Allah'ı gereği gibi tanımaması, Allah yerine başka varlıklara tapması, ilâhî nassa dayalı hükümler yerine hevâ ve hevese dayalı hükümler vermesidir. İslâm'ın hâkim olmadığı ve ilâhî bilginin kaynağından yoksun olan ortamlar, Cahiliye çağlarıdır. Câhilî tutum ve davranışların sergilendiği herhangi bir toplum ilim ve endüstride ilerlemiş olsa da insanî seviye yönünden câhil bir toplumdur. Böyle bir toplumda bireyi ve toplumu ifsat eden içki, kumar, faiz, ırkçılık

---

[74] Demirci, *Tefsire giriş*, 41.
[75] Fazlurrahman, *İslâm*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (İstanbul: Selçuk Yayınları,1992),32.
[76] Fazlurrahman, *İslâm*, 32.
[77] Tiyek, *Kur'an'ın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü*, 24-25.

gibi özellikler artar. Câhilî özelliklerin bulunmadığı bir toplum, henüz kendisine sanayileşmenin girmediği tarım toplumu da olsa insanlık açısından medenî bir toplumdur. İnsanlar arası hükümde isteğe uyma, akılla ve nakille hükmetmeme, yaşama ve ölüm konusunda yersiz kuruntulara dayalı korkaklık gösterme, toplumda "*Cahiliye*" görüntülerini belirleyen hususlardır. Bugünkü Cahiliye, çoğu özellikleriyle dünkü Cahiliye ile benzerlik gösterdiği ya da aynîleştiği için bizleri Cahiliyenin evrensel bir olgu olduğu sonucuna götürmüştür. İnsanın fıtraten sahip olduğu saf İslâmî tasavvuru ifsat eden her türlü girişim, heva ve hevese tabi olma, Allah'ın kutsal kitabı ve elçileri vasıtasıyla bildirdiği hükümler doğrultusunda bir yaşam sürdürmeme câhilî kalıntıların ortaya çıkmasına sebep olur. İslâmî tasavvurun yeniden inşası ancak İslâm'a dönüşle mümkün olur. Çünkü İslâm, bir milleti yeni baştan inşa eder. Cahiliyenin izâlesi bireylerde meydana gelen dinî, içtimaî ve ahlâkî gelişim sayesinde gerçekleşir. Aynı şekilde İslâm'dan uzaklaşma beraberinde itikâdî, amelî ve ahlâkî tasavvurun imhası ve neticesinde insanın her yönüyle yozlaşmasına sebep olur. Eşyaya tapan insanlar yerine eşyayı yaratana tapan insanlar haline getirir. Ataların dini yerine halis din, Allah'ın insanlık için öngörmüş olduğu hak din, (dinullah) olarak nitelendirilen İslâm Dini seçilir, bunun dışındaki dinleri seçmenin kabul edilmeyeceği ve hüsranla neticeleneceği bilinir. Böylece, tevhid ilkesi etrafında birleşen toplum vahdeti meydana getirir. Böyle bir toplumda şirk, putlara tapma, ölü eti yeme, fuhuş, zulüm, kan dökme, yalan, temiz kadınlara iftira gibi câhilî tutumlar ortadan kalkar. Bunun yerine tevhid, ahde vefa, sıdk, emanet, cömertlik, misafirperverlik, iyi muamele, sıla-i rahim gibi insanî tefekkürü yücelten hususiyetlerle bezenmiş bireylerden meydana gelen bir toplum teşekkül eder. İslâmî hükümlerin hâkim olmadığı toplumlarda câhilî hükümler hâkim olur. İtikâdî yozlaşma neticesinde rubûbiyyet ve ubûdiyyet karmaşası yaşanır ve sadece zihinlerde var olan ancak başka varlıklarla ikame edilen bir ilah anlayışı zuhur eder. Neticede itikâdî yozlaşma, beraberinde ahlâkî yozlaşmayı da getirir. Bireyler beşerî yaşam yerine, gayrı insani bir yaşam tarzını benimser ve içselleştirirler. Bu özellikleri barındıran bir toplum zamanla ve mekânla sınırlı olmayan Cahiliye toplumuna dönüşür. Netice itibarıyla Kur'an'ın hidayet verici özelliği, evrenselliği idrak edildiğinde Cahiliyenin evrenselliği olgusu daha sağlıklı bir zemine oturacaktır.

KAYNAKÇA

Abdulbaki, Muhammed Fuad. *El-Mû'cemü'l- Mufehres Li Elfazi'l Kur'an'il Kerim.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.

Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş- Şeybânî, Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Beyrut: Darus-sadr (ts.).

Arı, Mehmet Salih. "Cahiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 2/44 (2004).

Arslantaş, Nuh. *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, Ekim 2016.

Avcı, Casim. (ed.), *İlk Dönem İslâm Tarihi.* İstanbul: T. C. Anadolu Üniversitesi AÖF Yayını, Eylül 2010.

Bıyıkoğlu, Yakup. "Kur'ân'da Cahiliye Kavramı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2012).

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 29. basım, 2017.

Çağrıcı, Mustafa. "*Cehâlet*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 20 Ocak 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/cehalet

Danışman, Nafiz. "Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/ 1-4 (1956).

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 56. Basım, 2017.

Dindi, Emrah. " Cahiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 577-638.

Düzgün, Şaban Ali. "Evrensellik Kuramı ve İslâm Düşüncesindeki Yeri (Etimolojik Tahlil)". *Diyanet İlmi Dergi* 32/2 (1996).

el-İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Çev. Abdulbaki Güneş- Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, Aralık 2012.

Fazlurrahman. *İslâm ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998

Fazlurrahman, *İslâm*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınları, 2. Basım, 1992.

Goldzıher, Ignaz. *İslâm Kültürü Araştırmaları 1*. çev. Cihad Tunç Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2019.

İbn Hişam. *Siretu Nebeviyye*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2. Basım 2009.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed el-Mısrî. *Lisânü'lArab*. 15. Cilt. Beyrût: Dârü Sâdır, ts.

Karagöz, İsmail. *İslâm'ın Ana Kaynakları (Kur'an ve Sünnet)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Kahraman, Hayreddin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.

Karataş, Şuayip. "Kur'ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı". (*Mütefekkir)Aksaray Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019).

Kas, Mehmet Akif. (ed.), *Tefsir El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, Ağustos 2017.

Kur'ân Yolu. Erişim 2 Şubat 2020. https://kuran. diyanet. gov. tr

Kutub, Seyyid. *Fizilal'il Kur'an*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 3. Basım.

Kutub, Seyyid. *Fizilal'il Kur'an*. 6Cilt, Beyrut: Daru'ş-şuruk 15. Basım, 1988.

Mes'ud, Cubran. *er-Râid*. Beyrut: Daru'l İlmi'l Melayin, 2. Basım 1967.

Öz, Ahmet. *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2. Basım 2018.

Pak, Zekeriya. *Allah insan iletişimi*. Ankara: Avrasya Yayınları, Mayıs, 2005.

Pak, Zekeriya. "Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'ânî Boyutu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001).

Pak, Zekeriya. *Kur'an'da Kulluk*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, Ocak 1999.

es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. Terc. Sadreddin Gümüş v. d İstanbul: Ensar Yayınları, 5. Basım, Haziran 2014.

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım 2001.

Sarıçam, İbrahim, "Cahiliyenin Asr-ı Saadete dönüşümünde Kur'an'ın Rolü", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu* 13-19 Ocak 1997, 1998.

Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yayınları 7. Basım, 2017.

Temizer, Aydın. "Kur'an'a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi* 15-16 (2013).

Tiyek, Fatih. *Kur'an'ın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 5. Basım 1969.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 9. Basım.

HZ. PEYGAMBER'İN PERSPEKTİFİNDEN CAHİLİYE

Makbule Şükran Erdoğan*

GİRİŞ

Cahiliye kavramı genel olarak Arapların İslâmiyet öncesi yaşadıkları dönemi ve bu dönemle ilgili bilgisizlik temelli inançları ve örf-âdetleri ifade eder. Tebliğimizin amacı Hz. Peygamber'in hadisleri ve ilgili rivayet metinleri doğrultusunda Cahiliye kavramına, insanına ve dönemine bakış açısını tespit edebilmektir. Ayrıca onun, risalet görevi gereği Cahiliye'de mevcut olan İslâmî değerlere aykırı inanç ve uygulamalara karşı tevhid inancını, doğru bilgiyi ve insan-toplum maslahatını merkeze alan bir aydınlık çağı kurma çabasını ön plana çıkarmaktır.

Bu doğrultuda temel hadis kaynaklarında, siyer ve İslâm tarihi literatüründe konu ile ilgili rivayetler bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde görülmüştür ki; Hz. Peygamber Cahiliye yaşantısında İslâm Dini'nin tevhid akidesine ve ruhuna uymayan inançlardan ibadetlere, hukuktan ahlaka kadar bütün câhilâne uygulamaları reddetmiştir. Buna mukabil İslâm Dini'nin insana verdiği değer ve haklar çerçevesinde yeni bir değerler manzumesi, hayat nizamı oluşturmuştur. Pek çok hadiste ve rivayette bu hususları ifade etmiş insanların İslâm dini ile müşerref olduktan sonra Cahiliye zihniyetini devam ettirip bu davayı gütmelerine izin vermemiştir. Hz. Peygamber'in bazı Cahiliye örf ve âdetlerini yasaklayıp ilga ettiği gibi o dönemde mevcut olan ancak bi'setten sonra vahyin ruhuyla çelişmeyen uygulamaları tasvip ederek devamını istediği de olmuştur. Burada vermeye çalışacağımız ilgili örnekler onun bu perspektifini yansıtmaktadır.

Ayrıca Hz. Peygamber'in dilinde Cahiliye kavramının, İslâm döneminde yaşayıp hala Cahiliye zihniyetine sahip kişilere verilen bir sıfat olduğu anlaşılmıştır. Yine onun perspektifinden Cahiliye sadece bir dönemin adı olarak algılanmamış, her çağda İslâm'a, İslâmî ve insanî değerlere aykırılık anlamında bir ahlak, zihniyet ve hayat tarzı olarak varlığını sürdüren-sürdürebilen tehlike olarak da ifade edilmiştir.

* Doktora Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim, seryilmaz06@hotmail.com.

A. Cahiliye Kavramı

"Cehl"[1] kökünden türeyen ve pek çok manaya gelebilen Cahiliye terimi genel manası itibarı ile bilgisizlik ile aynı anlamı ihtiva etmektedir.[2]

Cahiliye kavramı Kur'ân-ı Kerim'in Al-i İmran 3/154, el-Ahzâb 33/33, Nisa 4/22-23 ve Maide 5/50 gibi ayetlerinde ve pek çok hadis metinlerinde çeşitli manalara gelmekle birlikte Arapların İslâm'dan yani vahyin başlangıcından önce yaşadıkları dönemi ve bu dönemle ilgili inanç ve davranışları ifade etmek üzere kullanılmıştır. Cahiliye tabiri aynı zamanda insanların Allah'ı gereği gibi ve doğru olarak tanımaması, ona kulluk etmekten uzaklaşmaları, onun koyduğu ilahî hükümlere değil de kendi heva ve heveslerine tâbi olmaları, Allah'tan başkalarının koyduğu hükümlere, sistem ve düşüncelere inanıp uymaları anlamına gelir. Cahiliye Devri Araplarının ferdî ve ictimaî olarak nizamdan, sulhtan ve sükûndan uzak oldukları, güçlü ve asil sayılanları daima haklı gördükleri, adaletten yoksun bir hayat yaşadıkları döneme de isim olarak verilmiştir.[3] Kısacası İslâm'ın hakim olmadığı ilahî bilgiden yoksun karanlık bütün ortamlar ve zamanlar, İslâm öncesi veya İslâm dışı inanç ve hayat tarzları Cahiliye kavramı ve Cahiliye çağları içerisinde telakki edilmiştir.

Bir diğer anlamıyla Cahiliye kavramı topyekün bir inanç, zihniyet ve kültür dünyasını, Hz. Peygamber'in içinde doğduğu ve yetiştiği risalet görevini yerine getirirken muhatap aldığı çevreyi ifade eder. Bu sebeple Allah Resûlünün gerek tebliğ faaliyetlerini gerekse zamanla toplumsal hayatta meydana getirdiği değişim ve dönüşümü tespit edebilmek ancak yaşadığı dönem hakkında bilgiye sahip olmakla mümkün olur.[4]

B. Hz. Peygamber'in Perspektifinden Cahiliye

Hz. Peygamber yaşadığı toplumu İslâmî inanç sistemi ve yaşantısıyla değiştirmeye, dönüştürmeye başka bir tabirle bezemeye çalışırken ortaya koymuş olduğu tutumlar aynı zamanda onun Cahiliye insanına ve dönemine bakış açısını ve bu dönemi İslâmî olarak nasıl kritik etmiş olduğunu da yansıtacaktır. İnsan fıtratının ve aklının kabul etmekte zorlanacağı bazı inanç ve amelleri yaygın olarak kabul eden Cahiliye yaşantısını/örf ve adetlerini tanımadan Resûlüllah'ın hedeflediği ve örneklik teşkil ettiği tevhidî değerlerin kıymetinin bilinmesi elbette zor olacaktır.

---

[1] Cehl kavramının üç farklı anlamı için bk. Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, "chl", *el- Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 143.

[2] Cahiliye teriminin anlamları hakkında ayrıntılı bilgi ve farklı yorumlar için bk. Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye* (Konya: Ribat Yayınları, ts.), 1-6; Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan,* çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser Yayınları, ts.), 190-203; Muhammed Kutub, *20. Asrın Cahiliyeti*, trc. Ali Yakub Cenkciler-Osman Öztürk (İstanbul: Cağaloğlu Yayınevi, 1967), 5-12; Süleyman Tülücü, "Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşe'î", *AÜİF Dergisi* 4 (1980): 279-285.

[3] Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/17.

[4] Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 13.

Hz. Peygamber miladi 610 yılından sonra vahyin nüzulüyle birlikte İslâm Dini'nin tevhid akidelerine uymayan bütün Cahiliye örf ve adetlerini, taassubunu, kan davasını, vahşet içeren putperestliğine dair diğer uygulamalarını reddetmiş ve kaldırmıştır; bu dönem insanının zihinlerindeki ve yaşantılarındaki bütün cehaletleri silmeye çalışmıştır. Bunun en güzel ifadesini Habeşistan'a ilk hicret edenlerden olup kral Necâşî'nin (öl. 9/630) karşısında müslümanların sözcülüğünü yapan Ca'fer b. Ebû Tâlib'in (öl. 8/629) şu sözlerinde görebilmekteyiz:

"Ey hükümdar! Biz bilgisizlik, sapıklık ve nizamsızlık içinde yaşıyorduk. Putlara tapıyor, murdar et yiyor, ahlaksızlık yapıyor, akrabalık bağlarını çiğniyor, komşuluk haklarını tanımıyor ve kuvvetlimiz zayıfımızı eziyordu. Uzun müddet böyle yaşadık. Sonra Allah bize aramızdan soyunu, doğruluğunu, eminliğini ve namusunu bildiğimiz bir peygamber gönderdi. Bu peygamber bizi, Allah'ı bir bilmeye ve ona tapmaya, bizim ve babalarımızın tanrı yerine taptığımız taşları ve putları bırakmaya çağırdı. Bu peygamber bize doğru söylemeyi, emaneti sahibine vermeyi, akrabalık bağlarına saygı göstermeyi, komşuluk haklarını tanımayı, cinayetten ve kan dökmekten vazgeçmeyi emretti. Gene bu peygamber bize ahlaksızlıklar yapmamayı, yalancı şahitlik etmemeyi, öksüzün malını yememeyi ve namuslu kadınlar hakkında kötü söz söylememeyi bize tavsiye etti. Kendisine başkasına ortak koşmaksızın Allah'a kulluk etmemizi, namaz kılmamızı, zekat vermemizi, oruç tutmamızı ve her çeşit iyi ve güzel fiiller işlememizi emretti…"[5]

Görüldüğü üzere risalet görevi gereği Hz. Peygamber, Cahiliye toplumunda İslâm Dini'nin tevhid akidesine ve ruhuna uymayan inançlardan ibadetlere, hukuktan ahlaka kadar bütün câhilâne bozuk uygulamaları reddetmiş, onların karşılığında İslâm'ın insana verdiği değer ve hukuk çerçevesinde yeni bir değerler manzumesi, hayat nizamı oluşturmaya çalışmıştır. O, yeni bir dönemi ve toplumu inşa ederken Cahiliye ehline nasıl hitap edileceğini ve hangi hususlarda nelere dikkat edileceğini de her daim göz önünde bulundurmuştur. Bu hususla ilgili hadis metinlerine ve örneklerine bakmak, onun bu döneme bakış açısını yansıtması bakımından önem arz etmektedir.

1. Hz. Peygamber'in Hadislerinde Cahiliye Kavramı ve Anlamları

1.1. Yasakladığı Cahiliye Uygulamaları

Mesela Hz. Peygamber, Cahiliye Dönemi'nde ölen kimsenin yokluğunun acısını hissetmek için onun meziyetlerini sayarak feryad ve figan ağlamayı (niyaha): "Ölünün ardından yüzleri

[5] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm el-Basrî el-Mısrî, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mecdî Fethi es-Seyyid (Mısır: Dâru's-Sahabe li't-Turas, 1995), 1/423.

tokatlayıp yakaları yırtan ve cahiliye çığırtkanlığı ile ağıt yakan bizden değildir."[6] diyerek yasaklamış; bir cenaze götürülürken ridalarını atıp, gömlekle yürüyen bazı kimseleri gördüğünde ise "Cahiliye Devri'ndekilere benzemeye mi çalışıyorsunuz?"[7] diyerek matem elbisesi giyme adetine ve aşırılıklara izin vermemiştir.

Resûlullah'ın Cahiliyedeki cenaze âdetlerinden tashih ettiği başka bir uygulama da cenaze sahiplerinin yemek hazırlayarak cenazeye katılanlara ikram etmeleridir. Resûlullah bu uygulamayı acılı tarafın lehine döndürerek cenaze sahiplerinin değil taziyeye gelenlerin yemek hazırlayarak getirmelerini emretmiştir.[8] Örneğin rivayetlerden birinde İbn Ömer vefat ettiği zaman Hz. Peygamber'in kendi ailesine, Cafer'in cenaze işleri ile meşgul ve acılı olmasından dolayı onlar için yemek hazırlamalarını istemiştir. Hz. Peygamber böylelikle cenaze sahibinin acısını paylaşmayı ve ona zor gününde yardımcı olmayı amaçlamıştır.[9]

Cahiliye Devri'nde Medineliler'in Nevruz ve Mihrican denilen iki bayramı vardı ve bu bayramlarda oyun oynar, şenlik yaparlardı.[10] Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiği zaman onların bu bayramlarını görünce: "Bu iki gün nedir?" diye sormuştu. Medineliler de "Biz Cahiliye Devri'ndeyken bu iki günde şenlik yapardık" diye cevap verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Allah sizin bu iki bayramınızı onlardan daha hayırlısı ile değiştirdi: Iyd-i Fıtır ve Iyd-i Edha"[11] buyurdu. İslâm'ın bu döneme ait bu bayramları kaldırarak yerine İslâm Dinimizin ruhuna uygun Ramazan ve Kurban Bayramlarını getirdiğini söyleyebiliriz.

Kadınların ikinci sınıf muamelesi gördüğü ve haklarının yendiği kısacası olumsuz kadın algısının[12] yaşandığı Cahiliye çağında evlendirilecek kadının dul olsun, bakire olsun iznine ihtiyaç duyulmazdı. İslâm Dini insaniyete sığmayan, kadını hor gören bu uygulamayı reddetmiş, medeni hali ne olursa olsun evlenecek kadının izninin alınmasını istemiştir.[13] Hz. Peygamber,

---

[6] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru İbn-i Kebir, 1423/2002), " Cenaiz", 35. (No. 1294); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac Müslim, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1427/2006), "İman", 165.

[7] Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî İbn Mace, *Sünen*, çev. Haydar Hatiboğlu (İstanbul:Kahraman Yayınları, 1982), "Cenaiz", 17 (No. 1485).

[8] Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnavud-Muhammed Kamil Karabilelî (Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1430/2009), "Cenaiz", 30 (No. 3132); Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşar Avad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Arabi'l-İslâmî, 1416/1996), "Cenaiz", 21 (No. 998); İbn Mace, "Cenaiz", 59-60 (No. 1610-1612).

[9] Abdulkadir Evgin, "Sahih ve Zayıf Hadislerin Güncel Fonksiyonu Üzerine Bazı Düşünceler Işığında Sahih Dışındaki Hadisleri Reddeden Fikre Eleştirel Bir Yaklaşım", *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/18 (Ocak-Nisan 2004), 227.

[10] Ali Osman Ateş, *Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler; Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 2/227.

[11] Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, es-*Sünenü'l-kübra*, thk. Şuayb el-Arnavud-Hasan Çelebi (Beyrut: Müesssesetü'r-Risale, 1421/2001), "Salâtü'l-Iydeyn", 761 (No. 1767).

[12] Ayrıntılı bilgi için bk. Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu, 225-235.*

[13] Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 282.

dul kadının izninin, isteğini açıkça söylemesinden ibaret olduğunu, bakirenin ise rızasının susması ile anlaşılacağını; ayrıca dul kadının nefsine velisinden daha çok hak sahibi olduğunu, açıkça rızasının alınması gerektiğini, bakire ile de istişare edilip izninin alınmasının icap ettiğini belirtmiştir.[14] Nitekim Hz. Peygamber'in kendi rızası olmadığı halde babası tarafından zorla evlendirilmeye çalışılan dul bir kadının nikahını iptal etmesinde; yine babasının kendisini istemediği biriyle zorla evlendirdiğini söyleyen bakire bir kızı bu nikah konusunda serbest bırakmasında[15] olumlu bir kadın algısının topluma yerleştirmeye çalıştığı hissedilmektedir.

Cahiliye Dönemi'nde sıkça görülen çeşitli nezir uygulamaları da vardı. İslâm, nezredilen meşru hususların yerine getirilmesine izin vermiş, fakat Allah'a isyan teşkil edip ma'siyete teşvik eden adakların yerine getirilmesini reddetmiştir.[16] Bazı hadislerden öğrendiğimize göre Cahiliye Devri'nde Araplar ayakta durmak, yürümek, oturmamak, güneşte durup gölgelenmemek, konuşmamak üzere oruç tutmaya nezrediyorlardı. Hz. Peygamber ashaptan Ebu İsrail'in böyle bir adağını görmüş ve insanî ihtiyaçlara ters düşen bu âdeti reddederek, gölgelenmesini, oturmasını, konuşmasını ve bu şekilde orucunu tamamlamasını emretmiştir.[17]

Cahiliye Devri'nde Hums, dinî ve iktisadî imtiyazlara sahip olan Kureyş ve müttefikleri hakkında kullanılan bir kavramdı.[18] Kureyş, Kinane ve Huzaa kabileleri, Haram'dan dışarı çıkmazlar, Arafat'a çıkmayarak Müzdelife'de vakfe yaparlar ve sebep olarak da "Biz Harem halkıyız, Harem'den dışarı çıkmayız… Biz Hz. İbrahim'in evlatlarıyız, Kabe'nin sahibiyiz, Mekkeliyiz, Arap kabilelerinin hiçbirinin fertleri bizim şeref ve asaletimize malik değillerdir… Arafat'ta halk ile vakfe yapmak bizim kadrimizi düşürüyor"[19] fikrini ileri sürerlerdi.

Hz. Peygamber, Kureyş kabilesine mensup olmasına rağmen hiçbir zaman bu Hums görüşlerini, uygulamalarını tasvip etmemiş ve vakfesini Arafat'ta yapmıştır. Netice olarak İslâm gelince Hums uygulaması ilga edilmiş, Allah, Resûlüne Arafat'a çıkmasını ve orada vakfe yapıp dönmesini emretmiştir (Bakara 2/199). Böylece Kureyş ve Hums'a mensup diğer kabilelerin Müzdelife'de kalıp Arafat'ta vakfe yapmamaları yasaklanmıştır.[20] Dolayısıyla kavmiyetçilik ve asabiyete dayanan diğer uygulamalar gibi bu uygulama da kabul görmemiştir.

---

[14] Buhari, "Nikah", 41-42 (No. 513-1538).

[15] Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye,* 282.

[16] Bu hususla ilgili geniş bilgi için bk. Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,* 97-98.

[17] Buhari, "Eyman ve'n-nuzûr", 31 (No. 6703-6704).

[18] Hums hakkında geniş açıklamalar için bk. Recep Uslu, "Hums", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/364-365; Hudayr Abbas el-Cümeylî, *Kureyş,* çev. Asım Sarıkaya (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 140-141.

[19] İbn Hişam, *es-Sîre*, 1/212.

[20] Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye,* 148-149.

Cahiliye Devri Arapları genellikle fakir bir hayat sürer, birbirlerine baskınlar yapıp mallarını yağma ederek geçimlerini sağlarlardı. Baskınlar sebebi ile kabileler arası savaşların ardı arkası kesilmezdi. İslâm, Cahiliye Devri'nin baskın, yağma ve çapulculuk gibi alışkanlıklarını reddetmiş, Hz. Peygamber: "Kim çapulculuk yaparsa bizden değildir"[21] buyurmuştur. İslâm bu devirde kabile, soy sop kaygısı, yağma ve çapul maksadıyla yapılan gazveleri de reddederek bunları Allah yolunda cihad haline dönüştürmüştür (Bakara 2/190; Maide 5/35). Peygamberimiz de Allah yolunda cihad eden kişinin hamiyet, şecaat gibi Cahiliye Devri'ne ait hususlar için değil Allah'ın kelamının üstün olması için savaşan kimse olduğunu bildirmiştir.[22]

Cahiliye Arapları savaş ve baskınlarda ele geçirdikleri kişilere çeşitli işkencelerin yanı sıra müsle de yaparlardı. Müsle, maktülün ölümünden önce veya sonra burnunu, kulaklarını kesmek, gözlerini oymak, diğer azalarını tahrip etmek suretiyle yapılırdı. Hz. Peygamber bu döneme ait insanlık dışı müsle uygulamasını reddetmiş, müslümanları müsle yapmaktan menetmiştir.[23] Böylelikle insanlığa aykırı hiçbir uygulamanın devam edemeyeceği mesajını vermiştir.

Cahiliye Devri'nde borçlular, borçlarından dolayı köle yapılıyordu. İslâm Dini borçlu kişilerin köleleştirilerek satılmasını yasaklamış, borcu ve borçluyu iki ayrı varlık olarak kabul etmiştir. Buna göre borç borçlunun zatı ile ilgili değil, zimmeti ile ilgilidir. Zimmet ise kişiyi köleleştiremez.[24] İslâm köleliğin azaltılması ve kölelerin haklarının düzeltilmesini hedefleyen bazı önemli değişiklikler de yapmış, kimsenin herhangi bir sebepten dolayı köle yapılmasına izin vermemiştir.[25]

Cahiliye Dönemi ile İslâm'ın ilk yıllarında meyveler daha ağaçta iken satılırdı. Meyvelerin devşirilme zamanı gelince satın alan müşteri meyvelere bir takım hastalıklar isabet etmesinden dolayı mağdur olurdu.[26] Hz. Peygamber meyvelerin olgunlaşmadan satılmasını alıcı tarafın aleyhine olduğu için yasaklamıştır.[27] Ayrıca pazara mal getiren kimseler, tüccarlar tarafından pazarın dışında karşılanır, pazara malını sokup değerini öğrenmeden malı elinden alınarak zarara uğratılırdı. Bu şekilde karaborsacılık yapma imkanı doğuyor, üretici zarara uğruyor, pazar fiyatları normal seyrinde cereyan etmeyerek mallar pahalılaşıyordu. Hz. Peygamber "Pazara getirilen malı yolda karşılamayın" buyurarak bu şekilde yapılan ve mağduriyet doğuran satın almaları yasaklamıştır.[28]

---

[21] Tirmizi, "Siyer", 40 (No. 1601).
[22] Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye,* 395,396.
[23] Buhârî, "Mezalim", 30 (No. 2474-2475); Ebu Dâvûd, "Hudud", 3 (No. 4368).
[24] Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye,* 409-410.
[25] Buhârî, "Buyû", 106 (No. 2227).
[26] Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye,* 490.
[27] Buhârî, "Buyû", 83 (No. 2189-2191); Müslim, "Buyû", 49-58.
[28] Buhârî, "Buyû", 72 (No. 2166-2167); Müslim, "Buyû", 14-17.

1.2. Tasvip Ettiği Cahiliye Uygulamaları

Hz. Peygamber'in İslâmî çerçevede olumsuz gördüğü ve düzelttiği bütün bu Cahiliye âdetlerinin yanı sıra Arap toplumu cömertlik, cesaret, hürriyet, misafirperverlik, zayıfı koruma ve sözünde durma gibi faziletli davranışları bir meziyet olarak görüyor, övünüyor ve bunlarla amel ediyordu.[29] Resûlullah da fedailü'l-arab denilen bu hasletleri İslâmiyet'ten önceki hayatın da en mükemmel, samimi ve övgüden uzak bir şekilde yaşıyordu. İbn Sa'd'ın (öl. 230/844) naklettiği şu rivayet bu durumu te'yid etmektedir: "…Hz. Peygamber, kavmi arasında dürüstlük bakımından en üstün, ahlak yönünden en güzel, sosyallik yönünden en mükemmel, komşuluk bakımından en cömert, emanet ve yumuşaklık bakımından en ileri, sözce en doğru, ahlaka ve hayaya en çok önem veren bir kişi olarak yetişmiştir."[30] Yine Hz. Peygamber'in "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim"[31] sözü bu güzel hasletlerin o dönemde de var olduğunu, kendisinin evrensel ve ahlakî olanları her yönüyle yaşayıp örnek teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Olmayan bir şeyi tamamlamak elbette mümkün değildir. Dolayısıyla Cahiliye Dönemi'nde birtakım güzel ahlakî vasıfların mevcut olduğunu bizzat Resûlullah'ın sözlerinde ve fiillerinde görebiliyoruz.[32]

Yukarıdaki örneklerin işaret ettiği üzere Hz. Peygamber'in perspektifinde aşırılıklar taşıyan, insanın ve toplumun aleyhine olan, insaniyete yakışmayan, ruhunda kavmiyetçilik ve asabiyet olan, Allah'a isyan içerip hakkaniyete sığmayan ve dinimizce meşru olmayan bazı Cahiliye örf ve âdetlerinin yasaklanıp ilga edilmeye değer görülmüştür. Diğer taraftan ise o dönemde sergilenen yiğitlik, cesaret, misafirperverlik gibi müspet değerlerin devamını tasvip ve talep etmiştir. Dolayısıyla onun İslâm öncesi Arapların kültürel yapısını ve değerlerini tamamıyla reddetmediği, bazı telakkileri makbul sayıp devamını istediği de olmuştur. Onun şu hadisleri bu bakış açısının ifadesi olarak gösterilebilir: " İnsanları maden yatakları gibi bulursunuz. İnsanların Cahiliye Dönemi'ndeki iyi kimseleri -dini iyi öğrendiklerinde- İslâm'da da iyi

---

29 Arapların sahip olduğu bu faziletli hasletlerin temel gayesi çok farklıydı. Mesela cömertliğin temelinde ikram değil, kendisinin ve kabilesinin şerefini yüceltmek ve bununla övünmek yatıyordu. Kısacası Cahiliye kültüründe cömertlik gibi müspet duygu ve davranışların temel saiki ahlâkî ilkeler ve değerler değil, büyük oranda kabilesi adına övünmek, şöhret ve asabiyetti. Halbuki Resûlullah bütün bu erdemli davranışları teşvik ederken övünmeyi, kibri ve asabiyet yarışını yasaklamıştı. Fedailü'l-arabın gayeleri hakkında daha farklı örnekler ve geniş açıklamalar için bk. Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,* 152-157; Fethullah Zengin, "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlak Örnekleri ve Sebepleri Üzerine bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016): 57-66.

30 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitabu't-Tabakati'l-Kebir*, (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.), 1/121.

31 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut:Dâru İhyai et-Turasi'l-Arabî, 1406/1985), "Hüsnü'l-Hulk", 8; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 2/381 (No. 8939).

32 Zengin, "Cahiliye Arapları Üzerine bir Değerlendirme", 55-56.

kimselerdir…"[33] Elbette ki Resûlullah bu sözüyle hayrın ve iyiliğin hangi çağda yaşanırsa yaşansın evrensel bir değer olduğunu vurgulamak istemiştir.

Yine Cahiliye Dönemi'nde hayır ve hasenatta bulunan Hakîm b. Hizâm (öl.54/674?), "Ey Allah'ın elçisi! Ben Cahiliye Dönemi'nde ibadet olarak sadaka vermek, köle azad etmek, akrabaya iyilik yapmak gibi davranışlarda bulunurdum. Bundan dolayı bana bir ecir var mıdır? diye sorduğunda Resûlullah, "Sen geçmişte yaptığın hayırlı şeyler üzere müslüman oldun"[34] diyerek insana ve topluma faydalı olan amellerin yapılış zamanına bakılmaksızın geçerli olduğu bakış açısını yansıtmıştır.

Hz. Peygamber'in İslâm'ın temel hükümlerine aykırı olmayan faziletli davranışlara olumlu bakıp, bunların devamını istediği bir diğer sözü de şöyledir: "Ey Saib! Cahiliye çağında yaptığın faziletli şeylere İslâm devrinde de devam et; misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyi davran!" [35] Cahiliye insanının onca kötü hususiyetlerine rağmen insanlığın evrensel değerleri sayılan örnek hasletlere sahip olduklarını da gösteren bu gibi hadisleri çoğaltmak mümkündür.

Hz. Peygamber'in Cahiliye Dönemi'nde dinin faziletli gördüğü bazı örf ve âdetleri tasvip edip devamını istediği örneklere gelince: Cahiliye Devri'nde yağmur duasına çıkma âdetinin mevcut olduğunu,[36] Hz. Peygamber'in de bu uygulamayı, şirke ait hususlar taşımamak kaydıyla, tasvip ettiğini[37] görüyoruz. Yine bu dönemde cenaze yıkanır, kefenlenir, ona dua edilir ve defnedilirdi. İslâm, Cahiliyedeki beliyye ve akr gibi zalimane cenaze âdetleri[38] dışındaki bütün bu uygulamaların devamını istemiştir.[39]

Yine Cahiliye Devri'nde hem Kureyş'in hem de Hz. Peygamber'in oruç tuttuğuna dair bilgiler vardır. Hz. Aişe'nin bildirdiğine göre bu dönemde Kureyş aşure günü oruç tutardı ve Hz. Peygamber de hicretten önce aşure günü orucunu tutmakta idi. İslâm'dan sonra bu oruç hususunda isteyenin tutup tutmamasını muhayyer bırakmıştır.[40]

Cahiliye Dönemi'nde mevcut olup tasvip edilen bir diğer uygulama erkek-kız ayırt etmeksizin doğan çocuğun adına kesilen akika kurbanıdır. Hz. Peygamber akika kurbanını onay mahiyetinde "Çocuğun akikası vardır. Kan akıtın ve çocuktan eziyeti giderin. "[41] buyurmuştur. Akika, sünnetin tasvip ettiği bir kurban çeşididir. Allah'ın verdiği evlat nimetine karşı bir şükür

---

[33] Buhârî, "Enbiya", 8,14 (No. 3353,3374); "Menakıb", 1 (No. 3493,3496); Müslim, "Fedâil", 168; "Birr ve Sıla ve Âdab", 160.

[34] Müslim, "İman", 194-196.

[35] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/425 (No. 15539).

[36] Bu adet için geniş olarak bk. Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye,* 75; Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,* 69-70.

[37] Buhârî, "İstiskâ", 4,6,8 (No. 1011,1013,1015); Müslim, "Salatü'l-İstiskâ", 1-4,8.

[38] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,* 67-68.

[39] Ebu Dâvûd, "Cenaiz", 33,34,45,60 (No. 3142-3153,3168-3170,3199-3202).

[40] Buhârî, "Savm", 69 (No. 2000-2003); Müslim, "Sıyam", 113-117; Ebu Dâvûd, "Savm", 64 (No:2442,2443).

[41] Buhârî, "Akika", 2 (No:5471-5472); Ebu Dâvûd, "Edâhî", 21 (No. 2839).

nişanesi olduğu, tevhid prensiplerine aykırı olmadığı için ilga edilmeyerek tashihle devamına müsaade edilmiştir.[42]

Hz. Peygamber, Cahiliye Devri'nde yapılan meşru nezirlerin yerine getirilmesine de müsaade etmiştir. Nitekim Hz. Ömer, Cahiliye Devri'nde Mescid-i Haram'da bir gece itikaf yapmak üzere adak adamış ve bu husustaki hükmü Hz. Peygamber'e sormuştur. Resûlullah da nezrini yerine getirmesini emretmiştir.[43] Tasvip edilen bir diğer Cahiliye uygulaması velimedir. Düğün yemeği anlamına gelen bu âdeti Hz. Peygamber bizzat kendi evliliklerinde uygulamıştır. Evlenenlere de velimeyi emretmiştir.[44]

Cahiliye Devri'nde mevcut olan ve dinimizce de caiz sayılan bir satış şekli selem, peşin bir para veya mal ile veresiye bir mal satın almaktır.[45] Hadislerde Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretlerinde halkın hurmayı iki, üç yıllık vadede teslim etmek ve bedelini peşin olarak almak üzere selem muamelesi yaptıkları haber verilmektedir.[46] Fakat Hz. Peygamber selem alış-verişinde satın alınan şeyin cinsinin, miktarının ve teslim edilme tarihinin belirtilmesini emretmiş, böylelikle Cahiliye Devri'ndeki bu satışın usulünü tarafların lehine tashih etmiştir.[47]

Elbette Hz. Peygamber'in Cahiliyedeki birtakım uygulamaları tasvip, tashih veya ret ettiği ile ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. O, o dönem insanının pek çoğuna doğal gelen bir hayat tarzını Allah'ın buyrukları doğrultusunda değiştirmeye ve geliştirmeye çalışmıştır. Bu sebeple Allah'ın ve Resûlünün önceki tüm inanış, davranış ve kuralları, örf ve âdetleri toptan kaldırdığını veya kabul ettiğini sanmak insanın fıtrî özelliklerini tanımamaktan ileri gelen sathî bir düşünce tarzı olsa gerektir. İslâm kendinden önceki tüm örf ve âdetleri, inançları tamamen ilga etmediği gibi körü körüne de tasvip etmemiştir. Bu konuda Hz. Adem'den beri devam eden tevhid prensiplerinin ölçü alındığını söylememiz mümkündür.[48]

Hadisler çerçevesinde konuya baktığımızda netice olarak diyebiliriz ki, Cahiliye Dönemi uygulamaları veya örf-âdetleri Hz. Peygamber tarafından tevhid akidesine, evrensel değerlere uygun ve insanî/ahlakî olup olmaması itibarı ile kabul veya ret edilmiştir. Tevhid prensipleri çerçevesinde birey ve toplum maslahatına olanları muhafaza etmiş, aykırı olup ferde ve topluma zarar verenleri ise ilga etmiştir.

1.3. Cahiliye Zihniyeti/Davası

---

42 Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye,* 218.
43 Buhârî, "İtikaf", 16 (No. 2043).
44 Buhârî, "Nikah", 67, 68 (No. 5166-5170); Müslim, "Nikah", 93.
45 Cahiliyede selem ve diğer ticaret akitleri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,* 265-273.
46 Buhârî, "Selem", 1-8 (No. 2239-2256); Müslim, "Musakat", 127-128.
47 Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye,* 493.
48 Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye,* 499.

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in bakış açısında Cahiliyenin sadece İslâm öncesi değil İslâm döneminde de müslümanlar arasında sahip olunan bir zihniyete karşılık geldiği ifade edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber bir tartışma sırasında Bilâl-i Habeşî'ye (öl. 20/641): "Zenci kadının oğlu" diye hakaret etmeye çalışan Ebû Zer el-Gıfarî'ye (öl. 32/653), "Onu annesinin renginden dolayı mı ayıplıyorsun? Demek ki sen hala kendisinde Cahiliye ahlakı kalmış bir kimsesin", demiştir. Resûlullah'ın bu ifadesiyle Cahiliyeyi belli bir tarihsel dönemin adı olmasının yanı sıra belli bir ahlak ve zihniyet tarzının görünümü şeklinde kabul ettiği anlaşılmaktadır.[49] Allah Resûlü İslâm'ın ruhuna aykırı düşecek tüm davranış biçimlerinden ashabını şiddetle sakındırmış, Cahiliyenin bozuk inanç ve kültürlerinden etkilenmemeleri için adeta onların üzerine titremiştir.[50]

Resûlullah'ın Cahiliyetin müşrik Araplarla birlikte ortadan kalkmadığına işaret eden ve bu bakış açısını en güzel yansıtan diğer bir sözü de şöyledir: "Ümmetimin içinde Cahiliye Dönemi'nden kalma, onların tamamen terk edemeyecekleri dört âdet vardır. Bunlar: Asabiyetle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızları vesile ederek yağmur beklemek ve ölünün ardından yüksek sesle ağlamaktır."[51]

Cahiliyeye ait özellikle asabiyet, şöhret gibi övgü, kibir ve ayırımcılık temelli çirkin değer yargılarını sürdürmek isteyenleri de "Cahiliye davası ile hak iddia eden kimse bizden değildir. "[52] diyerek eleştirmiştir. Muhacirlerden şakacı bir kimsenin Ensar'dan birinin arkasına vurması sonucu Ensar'ın, "Ey ensar! Yetişin", Muhacirin, "Ey muhacir! Yetişin" demesi ile başlayan tartışmaya Resûlullah şöyle müdahale etmiştir: "Cahiliye Dönemi halkının çağrısı ile birbirini çağırma da nedir? Size ne oluyor?. Bu vurmaları bırakın, çünkü bu çirkin bir şeydir."[53]

Cahiliyenin her fırsatta ortaya çıkabilecek bir zihniyet yapısı olduğuna işaret eden olaylardan biri de Evs ve Hazrec kabileleri arasında yaşanmıştır. Evs ve Hazrec kabilelerinin arasını açmak isteyen bir yahudinin tahriki sonucu tarafların birbiriyle dövüşmek üzere olduklarını öğrenen Hz. Peygamber: " Ey Müslüman topluluk! Allah'tan korkun! Ben aranızda bulunuyorken, Allah sizi İslâm'a kavuşturmuş, onunla müşerref kılmış, cahiliye zihniyetinden kurtarmış, küfürden uzaklaştırmış ve sizi birbirinize dost kılmışken nasıl oluyor da yine cahiliye davasıyla birbirinize düşebiliyorsunuz!"[54] sözü ile bir taraftan Cahiliye değer yargılarını değiştirirken aynı zamanda kendisinin, dolayısıyla da İslâm'ın temel prensiplerinin örnek alınmasını istemiştir.

---

[49] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,* 17.
[50] Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye,* 11.
[51] Müslim, "Cenaiz", 29.
[52] Buhârî, "Cenaiz", 38,39 (No. 1297,1298).
[53] Buhârî, "Menakıb", 8 (No. 3518,3519); Müslim, "Birr ve Sıla ve Âdab", 62-64.
[54] İbn Hişam, *es-Sîre*, 2/203-204.

Hz. Peygamber'in yukarıdaki sözlerinde geçen 'cahiliye davası'nın anlamı bir kimsenin "Ey filan oğulları, yetişin!" şeklindeki çağrısıyla kendi kabile mensuplarına yaptığı destek çağrısıdır. İslâm öncesi dönemde bu çağrıyı yapan kabile mensupları olayın mahiyetini ve çağrıyı yapanın haklı mı haksız mı olduğunu öğrenme gereği bile duymadan, derhal toplanarak ona yardıma koşarlardı. İslâmiyet kabile taassubuna dayanan bu şekildeki yardımlaşmayı ve bunun tabiî neticesi olarak gündeme gelen kan davalarını kaldırmış, onun yerine ihtilafların, adalet ve hukuk kuralları çerçevesinde çözülmesini emretmiştir. Cahiliyenin asabiyetiyle mücadele edip onun yerine insanlar arasında kardeşlik bağı kuran vahiy kültürüyle sahabeyi eğitmiş, onları cahilliğin her türlü pisliğinden temizlemeye çalışmıştır.[55] Ayrıca Cahiliye davasını sürdürmeyi, bu şekildeki çağrılara uymayı büyük günah saymış, Resûlullah da, "Cahiliye davasıyla hak iddia eden kimse bizden değildir" sözleriyle bu anlayış değişikliğini açıkça ortaya koymuştur. Ayrıca üstünlüğün sadece ve sadece takvada olduğu (Hucurat 49/9-13) temel prensibine dayanarak kardeşlik ve eşitliğe dayalı bu gerçeğe Mekke'nin fethi hutbesinde: "Ey Kureyşliler! Allah sizden Cahiliye gururunu, büyüklenmeyi ve babalarınız ile övünmeyi kaldırmıştır. Bütün insanlar Adem'dendir, Adem ise topraktandır"[56] sözleriyle bir kez daha vurgulamıştır.

Anlaşıldığı üzere Cahiliye sadece İslâmiyet öncesi bir dönemin adı olarak algılanmamış, her çağda Allah'ın vahyettiği dinlere aykırılık anlamında ahlak, zihniyet ve hayat tarzı olarak varlığını sürdüren veya sürdürebilen bir tehlike olarak da bir anlam ifade etmiştir. Altıntaş bu tehlikenin sebebini şöyle izah etmiştir: "Çünkü Cahiliye sadece insanlık tarihinin yaşanan vahşî bir kesiti değildir. Bu dönem, eğer göz ardı edilecek olursa, İslâm öncesi o karanlık çağ yeniden yaşanabilir ve insanlık için bir felaket olabilir… Ne zaman toplum hayatında İslâm itikadı zayıflar ya da manevi değerlere karşı yabancılaşma kendisini gösterirse, bid'at ve hurafelerin neş'et ettiği görülür."[57] Dolayısıyla Cahiliye, Allah'tan ve onun hükümlerimden uzak, İslâm'la bağlantı kurulamayan bütün zamanların ortak adıdır. Nitekim Resûlullah'ın şu sözü bu duruma ışık tutar niteliktedir: "Her kim İslâm cemaatinden bir karış ayrılacak olursa, Allah onun boynundan iman ve İslâm şerefini söker, alır. Cahiliyet, davasında bulunan ve cehalete davet eden kimseleri cehennemde ayaklar altında süründürecektir. "Adamın birisi: 'Ey Allah'ın Elçisi! Namaz kılsa, oruç tutsa da mı?' deyince, buyurdu ki, "Evet, namaz kılsa, oruç tutsa da… Siz müslümanlar, İslâm'ı dava edinin ve sadece ona çağırın."[58]

---

[55] Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye,* 69-73; Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplum,* 18; Fayda, "Cahiliye", 7/18.
[56] Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Kureşî el-Medenî, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Ahmet Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1424/2004), 531.
[57] Altıntaş, "Önsöz", 4,6.
[58] Tirmizî, "el-Emsal", 3 (No. 2863).

Bu sebeplerle Cahiliye, ferdî ve ictimâî cehaletin hüküm sürdüğü İslâm öncesi dönemin adı olmasının yanı sıra kişisel bir sıfattır; sadece İslâm'ın zuhurundan önceki dönemi ifade etmez; o, pozitif bir şeydir ve pozitif olarak 'İslâmî' olana aykırılık anlamı taşır.[59]

Bu düşünceye paralel olarak Muhammed Kutub, Cahiliyenin asıl itibari ile her yerde, her zamanda ve hatta günümüzde görülebilen bir hal ve sosyal şart olduğunu bakınız nasıl açıklıyor: "Cahiliyet Arap cahiliyetine mahsus bir hal veya muayyen bir devir değildir. Bilakis o herhangi bir zaman ve mekanda bulunması mümkün olan bir hal ve durumdur. Nitekim o; ilim, medeniyet, maddi ilerleme, fikrî, siyasî, ictimâî ve insanî değerlerin herhangi bir seviyesinde bulunabilir. Şayet bunların hepsi ilâhî yola yönelmeyip nefsânî arzulara tâbî olarak Allah'ın inzal buyurduğu hükümlere tâbî olmayı reddederse sırf bu sebepten dolayı onlar Cahiliyet içerisindedirler. Zira onların beşerî, medeniyet, maddî refah, siyasî, ictimâî ve iktisadî nizam bakımından vasıl oldukları derece ne olursa olsun; Allah'ın hidayetini reddettikleri için bu Cahiliyetin ızdırap, sıkıntı, parçalanma ve mahrumiyet gibi kaçınılmaz neticelerine maruzdurlar. Bu sebepten, İslâm'dan önce Cahiliyet içinde yaşayanlar sadece Araplar değildirler. Hakikat şudur ki: Allah'ın hidayetinden ayrılan ve nefsanî arzularına uyan her millet böyle idi. "[60]

Gerçekten de günümüz dünyasında İslâm itikadından uzaklaşıldıkça, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in cehalet ile ilgili uyarıları göz ardı edildikçe, manevi değerlerin zayıflayıp yerine bid'at ve hurafelerin, heva ve heveslerin, ferdî ve toplumsal haksızlıkların kısacası İslâm dışı hayat tarzının bir versiyonu olan modern cahiliyenin yaşandığı ve arttığı görülmektedir. Bilgiye bu kadar kolay ulaşılmasına, eğitim imkanlarının ve okuma-yazma oranının artmasına rağmen şu yüzyılda gerek Allah'ın gerekse Resûlünün yasaklamış olduğu; bazı kadınlara/kız çocuklarına eğitim, miras, evlilik-boşanma gibi temel haklar hususunda ikinci sınıf muamelesi edilmesi ve meta gibi bakılması, içki, kumar, faiz, kavmiyetçilik, kan davaları, zorbalık, günden güne artan bazı kişi, hayvan, ay ve nesnelere yüklenen uğursuzluk, sihir, fal, mezar ve türbe ziyaretlerinde tevhidî yapıya uymayan düşünceler ve sapkın uygulamalar gibi İslâm dışı itikadî, ibadî ve ahlakî çözülmelerin/çöküntülerin yaşanıyor olması, modern manada Cahiliyenin neşet ettiğinin en bariz örnekleri ve delilleridir. İster yeni ister eski Cahiliye olsun çözüm yolu, İslâmî olan ile hayata bakmak ve bu doğrultuda yaşamaktan geçmektedir. Dolayısıyla modern dünyanın otoritelerinin değil evrensel olan İslâmî prensiplerin davetçisi olarak insanî ve ahlakî olmayanlarla mücadele edebilmektir.

SONUÇ

[59] Izutsu, *Allah ve İnsan*, 190.
[60] Kutub, *20. Asrın Cahiliyeti,* 9-10.

Hz. Peygamber'in Cahiliye Dönemi'ne bakışını ortaya koyan hadisler/rivayetler incelendiğinde onun tabii olarak Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda hareket ettiği, bu döneme ait uygulamaları ve örf-âdetleri tevhidî inanışa ve evrensel değerlere uygun olup olmaması itibari ile ya tasvip ya tashih ya da ilga ettiği görülmüştür. Kısacası o dönemde İslâm Dini'nin inanç, ibadet ve ahlak esasları ile çelişmeyen ve insanın/toplumun maslahatına olan uygulamaları, insanlığın yararına bulduğu hususları muhafaza etmiş, topluma zarar verenleri ise reddetmiştir. Onun nazarında tek ölçü Allah'ın belirlemiş olduğu hükümlerdir. Tevhidî prensipler çerçevesinde o dönemin yaşantılarına olumlu veya olumsuz bakış açısını gerek sözleriyle gerek tavırlarıyla ortaya koyarak yeni bir toplum inşası için rehberlik etmiştir. O kalbi, zihni ve yaşantısıyla tertemiz, cehaletin kirlerinden arınmış bir toplumun temelini atmaya çalışmıştır.

Putlara tapma, içki, kumar, fal, üstünlük iddiası ve insan haklarının ihlali gibi cehaletin izlerini taşıyan bütün âdetlerin; itikattan ahlaka kadar tüm konularda İslâm dışı doğmaların yaşatıldığı bir çağ olan Cahiliye, aslında Allah'ın, Peygamberleri vasıtasıyla tebliğ ettiği dinin hakikatini bilememekten doğar. İslâm Dini'nin hakikati idrak edilmediği, topluma sahih bir tevhidi yapı kazandırılmadığı sürece Cahiliye Dönemi âdetleri, modern çağda da görüldüğü üzere, İslâm kisvesine bürünerek tekrar ortaya çıkabilecektir. Hz. Peygamber'in yukarıda zikredilen hadislerinde de ifade ettiği gibi Cahiliye kültürünün izlerini düşüncelerinden ve yaşantılarından silemeyen Müslümanlar da bile bu zihniyetin gizli veya açık, zaman zaman yeniden canlandığı, dinamik hale geldiği görülmüştür. Hangi dönemde olursa olsun insanları çepeçevre saran cahiliyeye karşı Hz. Peygamber'in tavrı ile aynı tavırı takınmalı, İslâm düşünce ve yaşayışını, eski veya yeni her türlü cehaletin önüne koymalıdır. Kısacası karanlıkları aydınlatan, cehaletleri silen İslâmî nizamdan ayrılmamak ve bu konuda üsve-i hasene olan Resûlullah'ın ashabına öğrettiği gibi çağımızda da toplumu dinin öngördüğü gerçek ve sahih bilgiye dayalı insanî ve ahlakî bir eğitim ile yetiştirebilmektir.

Temennimiz bu yüzyılda dahî müslümanların zihinlerinde veya yaşantılarında gizli/ açık devam ettirilen Cahiliye tehlikesine karşı Kur'ân'ın ve sahih sünnetin ruhuna uygun yaşayabilmek, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarındaki maksatları ve uyarıları doğru anlayabilmek, anlatabilmektir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. 6 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.

Altıntaş, Ramazan. *Bütün Yönleriyle Câhiliyye*. Konya: Ribat Yayınları, ts.

Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu.* İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Ateş, Ali Osman. *Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler; Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm.* ed. Vecdi Akyüz. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.

Ateş, Ali Osman. *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn-i Kebir, 1. Basım, 1423/2002.

Cümeylî, Hudayr Abbas el-. *Kureyş.* çev. Asım Sarıkaya. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018).

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnavud-Muhammed Kamil Karabilelî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1. Basım, 1430/2009.

Evgin, Abdulkadir. "Sahih ve Zayıf Hadislerin Güncel Fonksiyonu Üzerine Bazı Düşünceler Işığında Sahih Dışındaki Hadisleri Reddeden Fikre Eleştirel Bir Yaklaşım". *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/18 (Ocak-Nisan 2004), 221-230.

Fayda, Mustafa. "Cahiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 7/17-19. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan.* çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kevser Yayınları, ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Basrî el-Mısrî. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. thk. Mecdî Fethi es-Seyyid. 5 Cilt. Mısır: Dâru's-Sahabe li't-Turas, 1. Basım, 1416/ 1995.

İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr el-Kureşî el-Medenî. es-Siretü'n-Nebeviyye. thk. Ahmet Ferid el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1424/2004.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünen*. çev. Haydar Hatiboğlu. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitabu't-Tabakati'l-Kebir*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.

İsfahânî, Ebu'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *el- Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.

Kutub, Muhammed. *20. Asrın Cahiliyeti*. trc. Ali Yakub Cenkciler-Osman Öztürk. İstanbul: Cağaloğlu Yayınevi, 1967.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2 Cilt. Beyrut:Dâru İhyai et-Turasi'l-Arabî, 1406/1985.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1. Basım, 1427/2006.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. es-*Sünenü'l-kübra*, thk. Şuayb Arnavud-Hasan Çelebi. 12 Cilt. Beyrut: Müesssesetü'r-Risale, 1. Basım, 1421/2001.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *Sünen.* thk. Beşşar Avad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Arabi'l-İslâmî, 1. Basım, 1416/1996.

Tülücü, Süleyman. "Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşe'î". *AÜİF Dergisi* 4 (1980): 279-285.

Uslu, Recep. "Hums". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 18/364-365. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Zengin, Fethullah. "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlak Örnekleri ve Sebepleri Üzerine bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016): 53-69.

HADİSLER IŞIĞINDA HZ. PEYGAMBER'İN CAHİLİYE'YE BAKIŞI

Muhammed Talha Özdemir*

A. Cahiliye Kavramı

Cahiliye kelimesi, "chl" kökünden türetilmiş olup eski sözlüklerde ilmin zıddı olarak "bilgisizlik" anlamına gelir.[1] Bunun yanı sıra lügatlerde, "doğrunun tersine inanma" ve "yapılması gerekenin tersini yapma" da "cehl" masdarının manaları olarak zikredilir.[2] "Cehl", Arap şiirinde "hilm"'in zıddı olarakta kullanılır.[3] Bazı araştırmacılara göre Arap şiirinde *cehl,* ilmin zıddı olarak da kullanılmakla birlikte bu, kelimenin ikinci derecedeki anlamıdır. Bunlardan Goldziher, "*chl*" fiilinin "sert, kaba veya hoyrat" manasına geldiğini ileri sürerek Cahiliye'yi "barbarlık dönemi" olarak anlamlandırmıştır. Buna göre "cehl" kelimesinin asıl karşıtının "hilm" olduğunu belirtirken cahilin "azgın, arzularının esiri, hayvanî içgüdülerini takip eden, vahşi, şiddet taraftarı ve aceleci bir karaktere sahip" kimse olduğunu ifade eder.[4]

Mekke döneminde nazil olan ayetlerde cahiliye kelimesi kullanılmamışsa da bu kelime, Medine'de inen dört ayette yer almıştır.[5] Bu ayetlerde "Cahiliye", İslâm öncesi devir ve bu devrin bâkiyesi manasında kullanılmış; "Cahiliye zannı",[6] "Cahiliye teberrücü",[7] "Cahiliye hamiyeti",[8] "Cahiliye hükmü"[9]mefhumları olarak zikredilmiştir.[10] Hadislerde ve rivayet metinlerinde yer

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, muhammed79332@gmail.com.

[1] Fayda, Mustafa. "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* (İstanbul: TDV Yayınları), 7/18.

[2] Rağıb el-Isfehani, Ebu'l-Kasım Huseyn b Muhammed, *el-Müfredât fi Ğaribi'l- Kur'an*, b. y. y, ts, s. 133.

[3] Toshıhıko Izutsu, Kur'an'da Tanrı ve İnsan, Tercüme: M. Kürşat Atalar, İstanbul, s. 303–331.

[4] Süleyman Tülücü, " *Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşe'i*", Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi, 4, (1980), s. 279–281.

[5] Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları*, (İstanbul, Beyan, 2019,) s. 11.

[6] Ali-İmran, 3/154.

[7] Ahzab, 33/33.

[8] Feth, 48/26

[9] Maide, 5/50.

[10] Fahri Hoşab, " *Hadislerde Câhiliyyeye Rücû Meselesi*", Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çanakkale, 13, (2018), s. 82.

alan sahabi ravi ifadelerinde ise Arapların İslâm'dan önceki sapkın inanç, anlayış, tavır, davranış ve muamelelerini ifade etmek için kullanmıştır. Hz. Peygamber beyanlarında, İslâm'dan önceki devre ait değerlendirmelerde bulunurken "Cahiliye" tabirini zikretmiş, sahabelerde İslâm'dan önceki hatıralarını veya hayat tarzlarını naklederken veya o zaman yaptıkları işlerin İslâm'daki hükmünü Allah Resulü'ne sorarken, ekseriyetle "Cahiliye" ifadesini kullanmışlardır. Mesela, İslâm tebliğ faaliyetinin ilk devresi olan Mekke döneminde Habeşistan'a hicret etmek zorunda olan Müslümanların kafile temsilcisi olarak Necâşi ile karşılıklı konuşan Ca'fer b. Ebi Tâlib, İslâmiyet'i kabul etmeden önceki hâkim hayat tarzlarını "Cahiliye" olarak nitelendirmiştir.[11] Buradan hareketle cahiliye insanı, insan fıtratının ve aklının kabullenmekte zorlandığı, bazı davranış, uygulama ve inanışlar kabul etmekteydi.[12] Kabul ettikleri bu davranış ve inanışlar sebebiyle de "Cahiliye insanı" olarak vasıflandırılmışlardır.

1. Hz. Peygamber'in Cahiliye'ye Karşı Menfi Tutumu

Hz. Peygamber, İslâm tevhit inancını getirerek putperestliğe karşı kesin tavır almış, bu inanışın eseri olan ve insan şerefine yakışmayan bütün kötü adetleri ortadan kaldırmış, putlara tapmayı yasaklamıştır. Tevhid ilkesinden uzaklaşan bu toplumun yanlış inançlarına müdahale ederek, insanlığın fıtratına uygun İslâmî öğretiyi o toplumda hâkim kılmak istemiştir. Hukuki ve ahlaki cephesiyle de Cahiliye ruhu ile mücadele etmiş, sefih, gayr-i ahlaki ve zalimane davranışlara son vermiş, Cahiliye zihniyetinin bütün tezahürlerini ortadan kaldırarak yerine hilm'den kaynaklanan davranışların hâkim olduğu yeni bir hayat düzenini kurmuştur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in Cahiliye Devri Araplarının kültürel yapısını, değerlerini, telakkilerini tamamıyla reddetmediği, İslâm'ın temel hükümlerine aykırı olmayan bazı hususları kabul ettiği görülmektedir.[13] Zira Hz. Peygamber, Cahiliye Dönemi uygulamalarını kökten kaldırma yoluna gitmeyerek ıslah yolunu tercih etmiştir.

Hz. Peygamber Cahiliye'yi bir bütün olarak değerlendirdiğinde, bu devre ait olan her şeyi reddetmemekle birlikte İslâm'a aykırılık teşkil eden anlayış, davranış ve hasletleri tasvip etmeyen ifadeler kullanmıştır. Bu hususlardan biri de kabilecilik/kavmiyetçiliktir. Kabile mensuplarının ortak hareket etmelerini sağlayan kabilecilik ruhu olan Asabiyet/kavmiyetçilik, Kur'an'da "*hamiyyetü'l-câhiliyye*" şeklinde yer almış ve bu duygu ve düşüncelerinden dolayı da eleştirilmişlerdi.[14] Cahiliye Devri insanında kabilecilik-kavmiyetçilik hissiyatı hâkimdi. Bu hissiyat, kabile savaşlarını, kan davalarını netice vermekteydi. İslâm, bu hissiyatı ve bunun sebebiyet verdiği neticeleri ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Bu hususa dair hadiste Hz. Peygam-

---

[11] İbn Hişam, I, 335–336.
[12] Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye,* (İstanbul, Pınar Yayınları, 2007), s. 13-17.
[13] Fayda, "Cahiliye", 7/18.
[14] Fetih, 48726.

ber, Bilal Habeşi'ye siyah kadının oğlu diyerek hakaret eden Ebu Zerr'e "*Onu annesinin renginden dolayı mı ayıplıyorsun? Demek ki sende hala Cahiliye ahlakı bulunaktadır*" diyerek bu davranışı "Cahiliye ahlakı"[15] olarak nitelendirmiştir. Yine bir hadiste ensar ve muhacir arasında cereyan eden bir tartışma esnasında ırkçı hareketlere tepki göstererek, "*Kim kabilecilik propagandası yaparak veya kabileciliğe destek vererek yolunu şaşırmış bir topluluğun bayrağı altında öldürülürse, onun ölümü Cahiliye ehlinin ölümüdür*"[16] buyurarak, ummiyye bayrağı altında savaşan, asabiyet(ırkçılık) için öfkeye kapılan veya asabiyete çağıran ve yahut asabiyete yardım edip de bu esna da öldürülen kimsenin ölümünü "Cahiliye ölümü" olarak belirtmiştir.[17] Cahiliye Devri insanları arasında cinsiyet ve hürriyet anlayışına dayalı sınıf ayrımcılığı mevcuttu. Özellikle İslâm'dan önce hâkim olan Cahiliye anlayışına göre kadın, her türlü haktan mahrum, alt sınıf insan olarak görülürdü. Bir erkek hanımını boşadıktan sonra, iddeti sona ermeden geri alma hakkına sahipti. Bu şekilde defalarca boşayıp ona geri dönebilirdi.[18] Konu ile ilgili nazil olan ayette "*Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir. Allah'ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece onlara verdiğiniz mehirden hiçbir miktarı geri almanız sizin için helal olmaz. Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için verdiği meblağda taraflara bir vebal yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu kurallardır, bu sebepleri onları çiğnemeyin. Her kim Allah'ın koyduğu bu kuralları çiğnerse işte onlar zalimlerin ta kendileridir*"[19] buyrularak bu uygulama yasaklanmıştır.[20]

Cahiliye toplumunda hak/hukuk anlayışı da insanlarda yer edinememişti. Bu nedenle bu devirde bir kimse suç işlediğinde, mensup olduğu kabileye göre muamelede bulunurdu. İşlenen bir suç için kimisi en ağır cezaya çarptırılırken, kimisin cezası hafifletilirdi. Kur'an bu adaletsizliği "Cahiliye hükmü" olarak vasıflandırır ve bunun terk edilerek Allah'ın hükmü ile hükmedilmesini emreder.[21] Hz. Peygamber ise, insanların asalet, soy, zenginlik gibi durumları sebebiyle ayrıcalıklı muameleye tabi tutulmayacaklarını, olayların eşitsizlik ve üstünlüğe dayanarak çözümlenmeyeceğini, cezaların her zaman hakkaniyet, adalet ve eşitlik prensibiyle çözüme kavuşturulacağını ifade etmiştir. Bu bağlamda bir rivayette: "*…Sizden önceki milletler şu sebeple yok olup gittiler: aralarından soylu, mevki ve makam sahibi biri hırsızlık yapınca onu bırakıverir-*

[15] Buhari, Sahihu'l-Buhari, İstanbul, 1992, İman, 22.
[16] Müslim, Sahihu'l-Müslim, İstanbul, 1992, İmaret, 53.
[17] Hoşab, *Hadislerde Câhiliyyeye Rücû Meselesi, s. 90.*
[18] Hoşab, *Hadislerde Câhiliyyeye Rücû Meselesi, s. 90.*
[19] Bakara, 2/229.
[20] Tirmizi, Talak, 16.
[21] Hoşab, *Hadislerde Câhiliyyeye Rücû Meselesi, s. 91.*

ler, zayıf ve kimsesiz biri hırsızlık yapınca da onu hemen cezalandırırlardı. Allah'a yemin olsun ki, Muhammed'in kızı Fâtıma hırsızlık yapsaydı, elbette onun da elini keserdim"[22] diyerek hukuk tanımazlık karşısında tavrını net olarak ortaya koymuştur.

Yine bu devirde Cahiliye anlayışı olarak insanlar, hür ve köle olarak iki sınıfa ayrılmıştı. Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce mevcut olan kölelik, İslâm döneminde önemli düzenlemelere tabi tutulmuştur.[23] İslâm, o günün şartlarında kölelik müessesesini o devrin bir gerçeği olarak kabul etmekle birlikte köleliği kademeli olarak kaldırmayı hedeflemiş, mü'minlere, köleleri hürriyetlerine kavuşturmayı telkin etmiştir.[24] Hz. Peygamber'de gerek hadislerinde gerekse de uygulamaları ile kölelere iyi davranmayı ve onları azad etmeyi teşvik etmiştir.[25] Zira bir hadisinde: "*Resulullah'a "Hangi köleyi azad etmek efdaldir? diye sorulduğunda "Fiyatça yüksek olanı ve efendisinin nazarında en nefis olanıdır"*[26] cevabını vererek, köle azad etmeye teşvik ve telkin etmiştir.

Cahiliye Dönemi toplum yapısı içinde durumları en kötü olanlar kölelerdi. Zira o toplumda kölelerin durumu, sahiplerinin tutumuna, sahipleriyle kurdukları ilişkilere ve yeteneklerine bağlı olarak değişebilmekteyse de genellikle kötüydü. Muhatap oldukları şiddet garipsenecek bir durum değildi. Hatta bir efendi, kölesini öldürse bile bundan dolayı sorumlu tutulmazdı. Çünkü köle mal olarak mütalaa edilirdi.[27] Bu sebeple Kur'an'da yer alan bazı ayetlerle kölelerin durumu ile ilgili düzenlemeler yapılmış, Hz. Peygamber de hadislerinde buna vurgu yapmıştır. Ancak Araplar Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu anlayışı geliştirmek yerine kölelerin sayısını arttırmayı ve onların gücünden yararlanmayı tercih etmişlerdir.[28]

Hz. Peygamber hayattayken, Cahiliye'den yeni çıkmış bir İslâm toplumu içerisinde bir geriye dönüş temayülü taşıyan fertler ve kesimler bulunuyordu. Bilhassa bedevilerde bu meyil daha belirgindi. Allah, Kur'an'da bu tehlikeyi Hz. Peygamber'e şöyle haber veriyordu: "Bedeviler: 'Biz iman ettik' derler. De ki: 'Siz iman etmediniz; ancak boyun eğdik, deyin. İman henüz sizin kalbinize girip yerleşmemiştir."[29] Hz. Peygamber de çeşitli vesilelerle sahâbeleri, Cahiliye davası gütmemeleri ve Cahiliye hayat tarzını aramamalarını istemiştir. Bu bağlamda bir hadisinde Cahiliye davası güdenler hakkında şöyle demişti: "…Kim Cahiliye davası güderse, o cehennem odunlarından biridir." Kendisini dinleyenlerden birisi: "Ey Allah'ın Resulü! O kimse namazını kılar, orucunu tutarsa?." diye sorunca, Hz. Peygamber şöyle cevap vermişti: "Evet,

---

[22] Buhari, Megâzi, 54, Hudud, 11.
[23] Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 81.
[24] Bakara, 2/177; Maide, 5/89; Mücadile, 58/3; Beled, 90/13.
[25] Buhari 'Itk,1; Müslim, 'Itk, 24.
[26] Buhari, 'Itk,2.
[27] Neşet Çağatay, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi,* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), s. 134.
[28] Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 88.
[29] Hucurat 49/14.

namaz kılsa, oruç tutsa da!"[30] Ayrıca yaşadığı dönemde Cahiliye örf ve adetlerinin tamamen ortadan kalmadığını ifade eden bir hadisinde ise: " Ümmetimin içinde Cahiliye Dönemi'nden kalma, tamamen terk edemeyecekleri dört adet vardır: Asaletleriyle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızları vesile edinerek yağmur beklemek, ölünün ardından yüksek sesle ağlamak." demiştir.[31] Çünkü Hz. Peygamber Cahiliye'ye geçmişte kalan bir zaman dilimi olarak değil, aksine bunun her fırsatta yeniden ortaya çıkabileceğini düşünerek bu perspektifte ikazlarda bulunmuştur.

Yine bir defasında Ashâb-ı kirâm içerisinde önceden beri aralarında husumetli iki düşman kabile iken Hz. Peygamber'in öncülüğünde birbirlerine kardeşlik bağıyla bağlanmış olan Evs ve Hazrec'den bazı kimseler sohbet ettikleri sırada, Müslümanların bu birlik ve beraberliğini bozmak isteyen bir Yahudi, iki kabilenin eski rekabetlerini hatırlatan bir şiirle onları tahrik etmişti. Onların bu tahrikleri üzerine tarafların Cahiliye Devri'nde olduğu gibi silahlarına sarılarak birbirlerini kırmak için hareket ettiklerini öğrenen Hz. Peygamber, onlara: " Ey Müslüman Topluluk! Allah'tan korkun! Ben aranızda bulunuyorken, Allah sizi İslâm'a kavuşturmuş, onunla müşerref kılmış, Cahiliye zihniyetinden kurtarmış, küfürden uzaklaştırmış ve sizi birbirinize dost kılmışken nasıl oluyor da yine Cahiliye davasıyla birbirinize düşüyorsunuz!"[32] diyerek hitap etti[33] ve onların geçmişte düşmüş oldukları hatayı hatırlatarak, her fırsatta ortaya çıkabilecek ve Ensâr arasındaki kardeşliği zedeleyebilecek Cahiliye davaları gütmelerine izin vermemiştir.

Hz. Peygamber'in rehberliğinde birbirlerine kardeş olarak ilan edilen Ensâr ve muhacir iki grup arasında meydana gelen bir tartışma üzerine Hz. Peygamber Cahiliye'den kalma uygulamaya şahit olunca, onlara hitaben şöyle demişti: "Şu Cahiliye çığlığını bırakınız! O ne kötü şeydir!"[34] Görülen o ki Hz. Peygamber Cahiliye anlayışı ve hayat tarzına dönme ihtimaline karşı bir takım ikaz ve tedbirlerde bulunmuştur.

2. Hz. Peygamber'in Cahiliye'ye Karşı Müsbet Tutumu

Cahiliye toplumu yekpare bir biçimde tamamen kötülüğe batmış bir toplum değildir. Zaten böyle bir iddia, akla ve toplumsal yaşayışa uygun da değildir. Nitekim İslâm öncesi faaliyetlerden dine uygun olan birtakım Arap örf ve adetleri devam ettirilmiş veya bunlarda bazı düzenlemelere gidilmiştir. Burada Cahiliye Dönemi Arap toplumunun negatif bir bakış açısıyla resmedilmesi ve onlara "câhil" denilmesinin sebebi kötü örneklerin iyi örneklere galebe çalmış

---

30 Müslim, Hac, 194.
31 Müslim, Cenaiz, 29.
32 İbn Hişam, I, 555–556.
33 Hoşab, *Hadislerde Cahiliyyeye Rücû* Meselesi, s. 94.
34 Buhari, Menakıb, 8.

olmasından dolayıdır.[35] Zira Cahiliye, bir dönemin adı değil, bir durumun adıdır. İslâm öncesi döneme Cahiliye Dönemi denmesinin sebebi ise, bu dönemde İslâm'ın yerdiği değer ve davranışların daha çok olması ve inanç açısından sapmaların zirve yapmasından dolayıdır.[36] Buna rağmen, Cahiliye Dönemi'nde fazilet sayılan bazı davranışlar, İslâm'a uyduğu ölçüde kabul görmüş ve sosyal hayatta devamlılıkları sağlanmıştır. Hilfü'l-füdül müessesesi, misafirperverlik, komşuluk ve ahde vefa gibi değerlere önem verilmesi, o toplumda karşılaşılan güzel hasletlerin varlığının birer resmidir.

İslâm öncesi Arap toplumunda bugünün modern insanının aklının alamayacağı kadar güzel davranışlarda bulunan ve sağlam bir karakter taşıyan insanlar da mevcuttur. Aksine o toplumun tüm fertlerinin cehalete sapmış olarak görülmesi veya gösterilmesi aklen mümkün gözükmemektedir. Zira insanların bir araya gelerek oluşturduğu topluluk içerisinde nasıl ki insanlığın değerlerine aykırı davranışlar sergileyenler olabileceği gibi, içinde insanlığın iftihar edeceği etik davranışlar sergileyen bireylerin olması da kaçınılmazdır. Her şeyden öte Hz. Peygamber üstün bir ahlak üzere, insanlığa rol model bir hayat süren bir fert olarak bu toplum içinde yaşadığı unutulmamalıdır.[37] Kıyamete kadar tüm insanlığa örnek bir şahsiyet ve ders alınacak bir rehber olarak gönderildiği için, hayatı kuşatan yüce bir ahlakla donatılmıştır. Kendisine risâlet öncesi bile Cahiliye toplumu tarafından el-Emin sıfatının verilmesi o toplumda bu gibi kişilik özelliklerinin yüceltildiğini de göstermektedir.

İlk vahyin nüzulü esnasında korkuya ve endişeye kapılan Hz. Muhammed'in Hz. Hatice tarafından "Hayır, Allah'a yemin ederim ki, Allah seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabana bakarsın, işini görmekten aciz olanların yüklerini çekersin, yoksula verir, hiçbir şeyi olmayana bağışta bulunursun, misafiri ağırlarsın, bir felakete uğrayana yardım edersin"[38] şeklinde sözlerle teskin edilmesi adı geçen hasletlerin Arap toplumunda önemli olduğunu ve üstünlük alameti sayıldığını göstermektedir.[39] Hz. Peygamber de Cahiliye Devri örf, adet ve değerlerini tamamen reddetme yoluna gitmemiş, İslâm'ın temel hükümlerine aykırı olmayan bazı hasletleri

[35] Fethullah Zengin, "*Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlak Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme*", İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7(2), 2016, s. 54.

[36] Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 15.

[37] Kalem, 68/4.

[38] Buhari, Bedü'l-vahy, 3

[39] Zengin, "*Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlak Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme*", s. 54–55.

kabul ettiği görülmektedir.[40] Mesela; Veda Hutbesi'nde Cahiliye'deki hac hizmetlerinden hacıların su ihtiyacını karşılama (Sikâye)[41] ve Kâbe'nin bakımı (Hicâbe),[42] Hz. Peygamber tarafından yasaklanmamış, aksine tasvip gören uygulamalardan olmuştur.[43] Kur'an-ı Kerim de, Sikâye vazifesinden bahsederek: "Hacca gelenlere su vermeyi, Mescid-i Haram'ı onarmayı, Allah'a ve Ahiret gününe inanıp, Allah yolunda cihad edenle bir mi tuttunuz?"[44] buyurmaktadır. Zaten sikâye ve hicâbe kurumları, İslâm'ın doğuşu sırasında Hz. Peygamber'in ailesinin elinde bulunmaktaydı.[45]

Hz. Peygamber bir hadis de yer alan, "İnsanların Cahiliye Devri'nde hayırlı olanları, İslâm devrinde de hayırlıdır"[46] ifadesiyle, Cahiliye Devri'nin bazı uygulamaların devam ettirilmesini hitap etmiştir. Bu bağlamda göze çarpan örneklerden biri de şudur. Sahabelerden birine, "Ey Saib! Cahiliye çağında yaptığın faziletli işlere İslâm devrinde de devam et; misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyi davran!"[47] hitabı buna örnektir. Filhadika, Arap şiirinde kabileye veya şahsa iltica eden kişiyi saldırılara karşı korumak, haksızlığa uğramasını engellemek, kıtlık ve yoksulluğun hâkim olduğu dönemlerde yiyeceklerini sadece paylaşmak, diğergamlık, misafirperverlik, cömertlik, yiğitlik, verilen sözde durmak vb. hasletler konu edinilmiş ve övünülecek şeyler olarak sıralanması[48] Arap toplumunda adı geçen hasletlerin önemli olduğunu ve üstünlük alameti sayıldığını göstermektedir.[49] Zira Hz. Peygamber'in hicreti esnasında Mekke, Medine arasındaki yolda kılavuzluk yapan Abdullah b. Uraykıt, İslâm Dini'ni kabul etmiş biri değildi.[50]

İslâm öncesi Araplar arasında, herhangi bir menfaat olmaksızın sırf bir iyilik hareketi olarak ortaya çıkan "hilf"lerden[51] biri olan Hilfü'l-fudûl, gerek bi'setten önce gerekse bi'setten sonra Hz. Peygamber'in övgüyle bahsettiği, İslâmiyet'in onu daha da geliştirdiğine inandığı ve bu

---

40 Fayda, "Cahiliye", 7/18.

41 Bkz. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "*Sikâye*", DİA, (İstanbul, TDV Yayınları, 2009), 37/ 117. bkz. Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, (İstanbul, Beyan, 2014), s. 165.

42 Bkz. İbrahim Sarıçam, "*Hicâbe*", DİA, (İstanbul, TDV Yayınları, 1998), 17/ 431. bkz. Ali Osman Ateş, a. g. e, s. 167.

43 Buhari, Megazi, 77.

44 Tevbe, 9/19.

45 Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 96.

46 Buhari, Enbiya, 8,14,19, Menakıb, 1, 25.

47 Ahmed b. Hanbel, Müsned, İstanbul, 1992, III, 425.

48 Harun Öğmüş, *Cahiliye Dönemi'nde Araplar*, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2013), s. 217.

49 Zengin, "*Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlak Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme*", s. 55.

50 Ahmet Lütfi Kazancı, "*Cahiliye Dönemi'nde Müsbet Davranışlar*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, 1/1, (1986), s. 105.

51 Cahiliye Dönemi hilfleri hakkında geniş bilgi için bkz. Mithat, Eser, " *Hz. Peygamber'in Zulmü Engelleme Amaçlı Hilfü'l-füdûl'a Katılması*", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/2, (2009).

yemini kızıl tüylü bir deve sürüsüyle de olsa asla değişmeyeceğini, İslâmi dönemde de çağrıldığı takdirde tereddüt göstermeden derhal icâbet edeceğini söylediği önemli bir oluşumdur.[52] Bu oluşum Mekke'de zulme uğrayan insanlara arka çıkmak ve onların haklarını müdafaa etmek üzere Fadl, Fudayl ve Mufaddal isimli üç yiğit insan tarafından kurulan, Hz. Peygamber'in de yirmili yaşlarında içinde yer aldığı bir oluşumdur.[53]

Görüldüğü üzere İslâm öncesi Cahiliye Araplarının iyi ahlak örnekleri o toplumda rastlanan bir durumdur. Zira insanî-fıtrî Saiklerle insanlık için bir değer taşıyan davranışları sergileyen insanlar ve uygulamaları Cahiliye Dönemi toplumun da yaşamaktadır. Ancak bu davranışları sergilemeleri çoğu kez övünmek, kabilelerini yüceltmek, şan ve şöhret kazanmak gayretine matuf[54] olsa da, İslâm ile birlikte Hz. Peygamber tarafından bazı uygulamaların devam ettirilmesi önemlidir. Menfi özelliklere rağmen Cahiliye toplumunun yekpare biçimde kötülüğe batmış bir toplum olarak resmedilmesi doğru değildir. Zaten böyle bir iddia toplumsal yaşayışa ve akla uygun değildir. Bununla birlikte İslâm'ın kendinden önceki iyi davranışları, maruf olarak görülenleri kabul etmesi amel-niyet ekseninde yeniden kurgulanmasına bağlıdır.[55]

SONUÇ

Cahiliye mefhumu, Kur'an ve hadislerde Arapların İslâm öncesi inanç, anlayış, tavır ve muamelelerini ifade etme manasında kullanılmıştır. Bu dönemi bir bütün olarak ele alındığında bu devir de yoldan sapmaların, vahşetin ve zulmün hâkim olduğu görülür. Bu bağlamda Hz. Peygamber hadislerinde, Cahiliye anlayış ve hayat tarzına dönme ihtimaline karşı birtakım ikaz ve uyarılarda bulunmuştur. Bu nedenle insanı renginden dolayı ayıplamayı "Cahiliye ahlakı", kabile tarafgirliğine çağırmayı "Cahiliye çığlığı", ırkçılık üzere ölen bir kimseyi "Cahiliye ölümü" olarak vasıflandırmıştır. Buna mukabil bu devir yekpare kötülüğe batmış bir devir de değildir. Bilinen onca kötü hususiyetlere rağmen insanlığın ortak iyi değeri sayılan pek çok haslete de bu devir ve insanında görmek mümkündür. O nedenle Hz. Peygamber'in hadislerinde, bu devre ait her şeyi reddetmediği, İslâm'a aykırılık teşkil etmeyen davranış ve hasletleri tasvip ve teşvik ettiğini görmekteyiz. Böylece Hz. Peygamber, güzel davranışların yanında olmuş, toplum içerisinde bazı uygulamalar ile değil, her yönüyle üstün bir ahlak anlayışına sahip olunmasını istemiştir. Bu sebeple bir hadisin de "İnsanların Cahiliye Devri'nde hayırlı olanları İslâm devrinde de hayırlıdır" diyerek bu anlayışa işaret etmektedir. Ne var ki İslâm öncesi Arapların sahip olduğu bazı iyi hasletlerin altında yatan sebebin çoğu zaman salt iyilik ya da dini bir amîl

---

52 Zengin, "*Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlak Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme, s. 63.*

53 Kazancı, *Cahiliye Dönemi'nde Müsbet Davranışlar*, s. 107.

54 Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2012), s. 124-125.

55 Zengin, "*Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlak Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme, s. 56.*

olmayıp kişisel veya kabîlevî şan ve menfaat elde etmeğe matuftu. Buna rağmen Hz. Peygamber Cahiliye Devri Araplarının kültürel yapısını, değerlerini, telakkilerini tamamıyla reddetmemiş, İslâm'a aykırı olmayan bazı hususları kabul etmiştir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedu Ahmedi ibni Hanbel*, İstanbul, 1992.

Apa, Adem. *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Altıntaş, Ramazan. *Bütün Yönleriyle Cahiliyye,* İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.

Ateş, Ali Osman. *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

Buhâri, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhâri*, İstanbul: 1992.

Çağatay, Neşet. *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

Demircan, Adnan. *Cahiliye Arapları*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.

Eser, Mitat. " Hz. Peygamber'in Zulmü Engelleme Amaçlı Hilfü'l-füdûl'a Katılması",

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13(2), 2009, s. 311–329.

Fayda, Mustafa. "Cahiliye", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7/17–19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Hoşab, Fahri. "*Hadislerde Câhiliyyeye Rücû Meselesi*", Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çanakkale, 13, (2018), s. 81–100.

İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemâluddin Abdulmelik. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, Beyrut: Meketebetü Mustafa, 1995.

Kazancı Ahmet Lütfi. "*Cahiliye Dönemi'nde Müsbet Davranışlar*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, 1(1), 1986, s. 103–110.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "*Sikâye*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/117–178. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Müslim, Haccac el-Kuseyri en-Nîsâburî. *Sahîhu'l-Müslim*, İstanbul: 1992.

Öğmüş, Harun. *Cahiliye Dönemi'nde Araplar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Isfehani, Ebu'l-Kasım Huseyn b Muhammed. *el-Müfredât fi Ğaribi'l- Kur'an*, b. y. y, ts.

Sarıçam, İbrahim. "*Hicâbe*". Türkiya Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/ 431–432. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Tirmizi, Muhammed b. İsa. *Camiu't-Tirmizi*, İstanbul, 1992.

Toshıhıko, Izutsu. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, Tercüme: M. Kürşat Atalar, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Tülücü, Süleyman. "*Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşe'i*", Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi, Erzurum, 4, (1980), s. 279–285.

Zengin, Fethullah. "*Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlak Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme*", İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, 7(2), 2016, s. 53–69.

HADİSLERDE CAHİLİYE KAVRAMI

Ayşe İnan*

GİRİŞ

"Cahiliye", bazı Kur'an âyetlerinde ve Hz. Peygamber'in bazı hadîslerinde yer alan bir kavramdır. Cahiliye kavramı hadîslerde, geniş anlamda İslâm'dan önceki devrin bütününü, dar anlamda ise İslâm öncesi dönemden intikal eden İslâm'a aykırı davranış ve uygulamaları ifade için kullanılmıştır. Hz. Peygamber, Cahiliyeyi bir bütün olarak değerlendirdiği hadîslerinde, bu devre ait her şeyi reddetmemiş; İslâm'a aykırılık taşımayan bazı anlayış, davranış ve hasletleri tasvip eden ifadeler de kullanmıştır. Cahiliye Dönemi, hadîslerde bir bütün olarak ele alındığında ise sapmaların, vahşetin ve zulmün hâkim olduğu bir devir olarak anlatılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber bazı hadîslerinde Cahiliyeyi İslâm'a aykırı anlayış, inanış ve yaşama şeklinin hükmettiği bir devir olarak tanımlamakta, rivâyetlerdeki râvi sahabî ifadeleri de aynı anlamı içermektedir. Aşağıda, hadîs lafızlarında yer alan "Cahiliye" kavramının tahlili yapılarak içeriği ortaya konmaya çalışılacaktır.

A. Kavram Olarak Cahiliye

Cahiliye kavramı "cehl" kökünden türemiştir. "İlim" kelimesinin zıddıdır; "bilgisizlik" anlamına gelir.[1] Cahiliye kelimesi şekil bakımından ism-i mensub ve ya yapma (mechul) mastardır. İsm-i mensub olarak "cahile ait, cahile özgü, cahilce" gibi anlamlara gelen câhilî ve bunun müennesi olan câhiliyye, sıfat tamlamaları içinde kullanılır. Ancak İslâmiyet öncesini ifade etmek üzere Kur'an ve hadîslerde, diğer İslâm literatüründe yaygın olarak kullanıldığı şekliyle câhiliyye, câhil kelimesine -iyyet ekinin ilâvesiyle elde edilen yapma bir mastardır. Bu durumda tek başına ve ya isim tamlaması içinde kullanılabilir.[2]

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, ayseinan1016@gmail.com.

[1] İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, "chl", *es-Sıhâh Tâcu'l-Lugati ve Sıhâhu'l-Arabiyye,* nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut; Dâru'l İlmi'l Melâyîn, 1990), 4/1663-1664.

[2] Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7, 17.

Bu kavram terim olarak; Kur'ân âyetlerinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in hadîslerinde ve hadîs kaynaklarında yer alan rivâyetlerdeki sahabî râvi ifadelerinde genel olarak Arapların İslâm'dan önceki sapkın inanç, anlayış, tavır, davranış ve muamelelerini ifade etmek için kullanılmıştır. Hz. Peygamber hadîslerinde İslâm öncesi devre dair değerlendirmelerde bulunurken, sahabe ise İslâm'ı kabul etmeden önceki anılarını ve ya yaşama şekillerini anlatırken ve ya Allah'ın Elçisi'ne o zaman işledikleri fiillerin ve ya muamelelerinin İslâm'daki hükmünü sorarken, çoğunlukla "Cahiliye" kelimesini kullanmışlardır.

Eskiden beri kabul edilen anlayışa göre Cahiliye çağı "bilgisizlik çağı" olarak anlaşılmıştır. Fakat Goldziher gibi modern araştırmacıların çoğu yeni bir yorum getirerek Cahiliye'yi, "barbarlık dönemi" olarak anlayıp tercüme etmişlerdir. Goldziher, Hz. Peygamber'in İslâm'ı barbarlığın karşıtı olarak açıklamış olduğunu hatırlatır ve bu anlamdaki Cahiliyenin asıl karşıtının "hilm" olduğunu belirtir. Hilm kelimesi "metanet, güç, fizikî bütünlük ve sağlık, teennî, sükûnet, bağışlama, yumuşak huyluluk, ahlâk ve karakter sağlamlığı, fazla duygusal olmama, ihtiyat ve ılımlılık" gibi mânalara gelir. Buna göre "halîm", günümüzde "medenî insan" diye adlandırılan kişidir. Bunun zıddı olan cahil ise "azgın, arzularının esiri, hayvanî içgüdülerini takip eden, vahşi, şiddet taraftarı ve aceleci bir karaktere sahip" yani "barbar kimse"dir. Bu anlamdaki Cahiliye, barbarlık ve vahşetin hüküm sürdüğü dönemdir.[3]

İbn Hibbân da İslâmî dönemde "cehl" ile hilmi birbirine zıt iki kavram olarak kabul etmiştir.[4] Fârâbî, el-Medînetü'l-Fâzıla adlı kitabında ve siyaset felsefesinin yer aldığı diğer eserlerinde zorbalığın hakim olduğu sitelere "zorba sitesi" mânasına gelen "el-medînetü'l-câhile" adını vermiştir.[5] Japon araştırmacısı Izutsu da, Cahiliye Dönemi ve İslâmiyet'ten sonra insanların birbirine zıt hallerini ortaya koyduktan sonra cehlin fiilî tezahürünün zulüm olduğunu belirtmiştir.[6]

B. Dönem Olarak Cahiliye

Cahiliye çağının başlangıcı hususunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'deki "el-Câhiliyyetu'l-ûlâ" (ilk Cahiliye) tabiriyle[7] kastedilen mana, ihtilâfa sebep olmuş, bazıları Cahiliyeyi ilk ve ikinci olmak üzere ikiye ayırmışlardır. İlk Cahiliyenin hangi devirleri içine aldığına dair farklı görüşler belirtmişler; Âdem-Nûh, Âdem-İbrâhim, Nûh-İdrîs, Nûh-İbrâhim, Dâvûd-Süleyman veya Mûsâ-Îsâ arasında geçen zamanları kapsadığına dair değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu anlayışı benimseyenlere göre ikinci Cahiliye Devri ise Hz. Îsâ ile Hz. Mu-

---

[3] Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, çev. C. R. Barber-S. M. Stern (Chicago: ts.), 1/201-208.
[4] İbn Hibbân, *Ravdatu'l-'Ukalâ' ve Nuzhetu'l-Fudalâ'*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd vd. (Beyrût: 1397/1977), 208.
[5] Fârâbî, *Medînetü'l-Fâdıla*, nşr. Albert N. Nadir (Beyrût: 1986), 157.
[6] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 302-317.
[7] el-Ahzâb 33/33.

hammed arasında geçen dönem ve ya Hz. Peygamber'in İslâm Dini'ni tebliğe başlamasına kadar süren zaman dilimidir. Bu dönemde yaşayan ve Hanîfler diye anılan tevhid ehline de bunları müşrik Cahiliye halkından ayırmak için "fetret ehli" denilmiştir.[8]

Bazı âlimlere göre ise ilk Cahiliye'nin ayrı bir devir olmadığını, İslâm Dini'nden önceki bütün devirleri içine aldığını ileri sürmüşlerdir. Bu arada ilk Cahiliye ile İslâm'dan önceki devirleri, ikinci veya diğer Cahiliye ile de İslâmî devirdeki Cahiliye belirtilerini anlamak gerektiğini savunanlar da olmuştur.[9]

Bazı ilim ve fikir adamları da Cahiliye Devri'ni yalnızca Araplar'ın putperestliğine, kan davalarına ve diğer ahlâkî bozukluklarına, Cahiliye'nin kendisi diye kabul etmenin yanlış olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre insanların nefsânî ve keyfî arzularına köle oldukları, ilâhî kitaba uymayı reddettikleri, zulüm, sömürü ve ırkçılık gibi yaygın kötülüklerle beslenip ayakta duran sistem ve rejimlerin hâkim olduğu her zaman ve mekânda Cahiliyenin varlığını sürdürdüğü görüşündedirler.[10]

C. Hadislerde Arap Toplumu ve Cahiliye

İslâmiyet gelmeden önce Arap toplumunda bilgisizlik, ahlâksızlık, kabilecilik, sınıf ayrımcılığı, sömürgecilik gibi İslâm'ın kabul etmediği durumlar hâkimdi. İnsanlar putlara tapıyor, bunun yanında türlü batıl inanışlara inanıyorlardı. Kadınlara değer verilmiyor, itibar sahibi olan insanlar diğer insanları eziyorlardı. Bilgisizliğin hâkim olduğu bir dönem varlığını sürdürüyordu. Böyle bir dönemin ardından ise İslâmiyet zuhûr etmiş ve Allah Rasûlü gönderilmiştir. Allah Rasûlu; insanlara, kendisine indirilen vahyi tebliğ ve tebyin ediyor, Cahiliye Dönemini hatırlatacak davranışlarda bulunmaları durumunda uyarılarda bulunuyordu.

Hz. Peygamber Cahiliye Dönemi'nde insanların bilgisiz olduklarını birçok hadîsinde belirtmiş ve insanları ilme teşvik etmiştir.[11] Bir duasında Allah'a şöyle yalvarmıştır: "Allah'ım, kavmimi bağışla! Çünkü onlar bilmiyorlar."[12] O dönemin İnsanının bazı inançlarına bakılacak olunursa; Arapların, Allah'ın kızları olduğuna inandıkları,[13] melekleri dişi saydıkları,[14] cinlere

---

[8] Fayda, "Cahiliye", 7/19.
[9] Fayda, "Cahiliye", 7/19.
[10] Fayda, "Cahiliye", 7/19.
[11] İlme teşvik eden hadîslere örnek için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "İlm",13, "Farzu'l-Humus", 7, "İʿtisâm", 10; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Zekât", 98; Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "İlm", 2, 19, "Ferâiz", 2; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Ferâiz", 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Mukaddime", 8, 17, "Zühd", 15.
[12] Buhârî, "Enbiyâ", 54; Müslim, "Cihâd", 105.
[13] en-Nahl 16/57; ez-Zuhruf 43/17-18.
[14] ez-Zuhruf 43/19.

inandıkları, taptıkları[15] ve sığındıkları Kur'ân'da anlatılmaktadır.[16] Âyet ve hadîslerde Cahiliye insanının kâhinlerin sözlerine inanmak, hayvanların hareketlerinden uğursuzluk çıkarmak,[17] fala bakmak, inanmak[18] yıldızlardan yağmur beklemek[19] gibi bâtıl inanışlarının olduğu da nakledilir. Cahiliye Devri adetlerinden biri olan kadınların Kâbe'yi çıplak tavaf etmeleri[20] ise o dönemde ahlâksızlığın yaygın olduğunu göstermektedir. Yine Cahiliye Devri'nde iki kız kardeş aynı nikâh altında bulunabiliyor;[21] babanın evlendiği kadınla oğlu da evlenebiliyordu.[22] Cahiliye anlayışında insanlara cinsiyetlerinden dolayı ya da köle-hür olduklarından dolayı sınıf ayrımcılığı yapılırdı. Kadın alt sınıf insan olarak görülürdü. Bir erkek hanımını boşadıktan sonra, iddeti sona ermeden geri alma hakkına sahipti. Bu şekilde defalarca boşayıp ona geri dönebilirdi. Bu konu ile ilgili nâzil olan Kur'ân âyeti[23] bu uygulamayı yasaklamıştır.[24] Bazı kimselerin utanç duydukları için kız çocuklarını diri diri toprağa gömdüklerini anlatan âyetler[25] ve hadîsler de vardır. Bazı insanlarda bu anlayış ve davranış o noktaya varmıştı ki, bir adam köpeğini besleyip büyütür; [26] ancak kız olduğu için çocuğunu öldürürdü.[27]Ayrıca Cahiliye Devri'nde haksızlık ve adaletsizlik yaygındı. Bir kimse suç işlediğinde, bulunduğu kabileye göre muamelede bulunulurdu. İşlenen bir suç için kimisi en ağır cezaya çarptırılırken, kimisinin cezası hafifletilirdi.[28] Kur'ân bu adaletsizliği "Cahiliye hükmü" olarak vasıflandırmış ve bunun terkedilerek Allah'ın hükmü ile (adaletle) hükmedilmesini emretmiştir.[29] Hz. Peygamber, bu hukuksuzlukla ilgili Vedâ Hutbesinde, Cahiliye Devri'nden kalan bütün kan davalarının terkedildiğini belirtmiştir.[30] Hadîs rivâyetlerinden, Cahiliye Devri'nde hukuk tanımazlık ve hakka tecavüz örnekleri olan hırsızlık, yağmacılık, cinâyet fiillerinin de yaygın olduğu anlaşılmaktadır.[31] Cahiliye Devri'nde maddecilik ve sömürgeciliğin de hâkim olduğu görülmektedir. Hz.

---

[15] es-Sebe' 34/41.
[16] el-Cinn 72/6.
[17] Ebû Dâvûd, "Salât", 171; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Sehv", 20.
[18] el-Mâide 5/90; Ebû Dâvûd, "Salât", 171; Nesâî, "Sehv", 20.
[19] Müslim, "Cenâiz", 9.
[20] el-A'râf 7/31; Müslim, "Tefsîr", 25; Nesâî, "Hacc", 131.
[21] İbn Mâce, "Nikâh", 39.
[22] Müslim, "Nikâh" 7; Ebû Dâvûd, "Talâk", 33.
[23] el-Bakara 2/229.
[24] Tirmizî, "Talâk", 16; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta' (*İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Talâk", 80.
[25] en-Nahl 16/58-59; et-Tekvîr 81/8-9.
[26] Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Mukaddime", 1.
[27] el-En'âm 6/151; en-Nahl 16/58-59; et-Tekvîr 81/8-9.
[28] Ebû Dâvûd, "Diyât", 1, "Akdiyye", 10; Nesâî, "Kasâme", 7.
[29] el-Mâide 5/50.
[30] Tirmizî, "Fiten", 2, "Tefsîr", 2; Müslim, "Hacc", 194.
[31] Buhârî, "Hudûd", 44; Müslim, "Hacc", 147.

Peygamber, hadîslerinde faizden nehyetmiş,[32] Vedâ hutbesinde ashabına, Cahiliye Devri'nden kalan bütün faizlerin kaldırıldığını, terk edileceğini ve alınmayacağını; faize verilen paranın sadece sermaye kısmını, yani aslını alacaklarını; böylece ne zulüm ve haksızlık etmiş ve ne de zulme ve haksızlığa uğramış olacaklarını, beyan etmiştir.[33] O toplumdaki insanların ayrıca sağlıksız yaşadığı, birçok pis şeyi yiyip içtiği, bazı temiz yiyecekleri de kendilerine haram saydığı görülüyordu.[34] Bazı hayvanların yenmesini yasaklayan hadîs rivâyetlerinden anlaşılacağı üzere Cahiliye insanının parçalayıcı vahşi hayvanları, pençeli vahşi kuşları, kedi ve köpekleri, ehlî eşekleri vs. yedikleri anlaşılmaktadır.[35] Müslüman olduktan sonra dahi bazı kimselerin Cahiliyeden kalan alışkanlıklarından dolayı yollara, insanların gölgelendikleri ağaçların altına,[36] durgun sulara abdest bozdukları,[37] içlerinden idrarını mescidin içine akıtan[38] ve duvarlarına tükürenler çıktığı da hadîs rivâyetlerinde geçmektedir.[39]

D. Kur'ân-ı Kerîmde Cahiliye Kavramı

Kur'ân-ı Kerîm'de, Medine döneminde inen dört âyette Cahiliye kavramı geçmektedir. Bu kavramın nüzûl sırasına göre ilk geçtiği âyette şöyle buyrulmuştur;"*…Allah hakkında haksız yere Cahiliye düşüncelerine kapılarak, 'Bu işten bize ne?' diyorlardı. De ki: 'İşin tamamı Allah'a aittir'…*"[40] Bu âyette bazı münafıkların Allah hakkındaki yanlış düşüncelerinin "Cahiliye zannı"na benzediği belirtilmiştir. Nüzûl sırasına göre ikinci âyette ise; "*Evlerinizde oturun ve daha önce Cahiliye Dönemi'nde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah'a ve rasulüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah'ın istediği, sizden kirliliği gidermek ve sizi tertemiz kılmaktan ibarettir.*"[41] buyrulmuştur. Bu âyette Hz. Peygamber'in hanımları, "İlk Cahiliye Devri'ndeki kadınlar gibi açılıp saçılmayın" şeklinde ikaz edilmiştir. Nüzûl sırasına göre üçüncü âyette "Cahiliye taassubu" (hamiyyetü'l-câhiliyye) üzerinde durulmaktadır. Burada Hudeybiye Antlaşması sırasında (6/628) müşriklerin ve Hz. Peygamber'le müslümanların içinde bulundukları farklı ruh halleri tasvir edilirken, "*O zaman kâfirler kalplerine taassubu, Cahiliye taassubunu yerleştirmişlerdi; Allah da rasulüne ve müminlere sükûnetini indirdi ve onları takvâ sözü (kelime-i şehâdet) üzerinde sabit kıldı*" buyurulmuştur.[42] Cahiliye kelimesinin yer aldığı dördüncü âyette ise, "*Yoksa onlar Cahiliye*

---

[32] Müslim, "Musâkât", 105; Ebû Dâvûd, "Buyû'", 4; Tirmizî, "Buyû'", 2; İbn Mâce, "Ticârât", 58.
[33]Tirmizî, "Fiten", 2, "Tefsîr", 2; Müslim, "Hacc", 194; Ebû Dâvûd, "Buyû'", 5.
[34]Ebû Dâvûd, "Et'ime", 31.
[35]Ebû Dâvûd, "Et'ime", 33.
[36] Müslim, "Tahâret", 68.
[37] Müslim, "Tahâret", 94-96.
[38] Müslim, "Tahâret", 98.
[39] Müslim, "Mesâcid", 52.
[40]el-Âl-i İmran 3/154.
[41]el-Ahzâb 33/33.
[42]el-Feth 48/26.

idaresini mi arıyorlar? İyi anlayan bir toplum için hükümranlığı Allah'tan daha güzel kim vardır?"[43] şeklinde İslâm öncesi dönemdeki insanların, haksız ve zalim idaresine dikkat çekilmektedir.

E. Hadîslerde Geçen Cahiliye Kavramının Tahlili

Allah Rasûlü, sahabeye geçmişe dair bazı olaylar anlatırken ya da geçmiş dönemden kalan bazı bâkiyelerle ilgili uyarıda bulunurken "Cahiliye" kavramını kullanmıştır.

Cahiliyeye dair hadîslere bakıldığında bu kelimenin bazen geniş bazen dar mânâda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Cahiliye kelimesi, hadîs metinlerinde geniş mânâda, İslâm'dan önceki devrin bütününü, dar mânâda ise İslâm öncesi devirden kalan İslâm'a aykırı Cahiliye adetlerini ifade için kullanılmıştır.[44]

Hz. Peygamber, Cahiliye Dönemi'nden kalan insanların terk edemedikleri bazı durumları bir hadîsinde şöyle açıklamıştır:"Ümmetimden Cahiliye adetlerinden olan terk etmediği dört haslet vardır: Babalarının yaptıklarıyla övünmek, neseplerde kötüleme yapmak, yıldızları vesile edinerek yağmur isteğinde bulunmak, ölünün arkasından feryat edip ağlamak."[45] Bu hadîste Hz. Peygamber, insanların asaletleriyle övünmesini, insanların soyundan dolayı aşağılanmasını, yıldızlardan yağmur istenmesini, ölünün arkasından feryat-figan ağlanmasını "Cahiliye adetleri" olarak tanımlamıştır.

Hz. Peygamber yine insanı renginden dolayı ayıplamayı "Cahiliye ahlâkı"na benzetmiş; bir tartışma sırasında Bilâl-i Habeşî'ye "Kara kadının oğlu" diye hakaret eden Ebû Zer el-Gıfârî'ye, "Onu annesinin renginden dolayı mı ayıplıyorsun? Demek ki sen kendisinde hâlâ Cahiliye ahlâkı kalmış bir kimsesin" demiştir.[46]

Ensar ile muhacirler arasında meydana gelen bir tartışma üzerine de Hz. Peygamber şöyle söylemiştir: "Şu 'Cahiliye çığlığı'nı bırakınız! O ne kötü şeydir!"[47]

Hadîslerde geçen "Cahiliye davası","Cahiliye çağrısı" demektir. Bir kimsenin kabile mensuplarından yardım istemek için onlara, "Ey filân oğulları, yetişiniz!" diye bağırmasıdır. Bu çığlığı işiten kabile halkı toplanarak çağrıyı yapan kimseye haklı olsun ya da olmasın yardım ederdi. İslâmiyet; kabile taassubuna dayanan bu şekildeki yardımı, Cahiliye davasını sürdürmeyi ve bu şekildeki davete icabet etmeyi büyük günah saymıştır.[48] Rasûlullah, "Yüzüne vuran,

---

[43]el-Mâide 5/50.
[44] Fahri Hoşab, "Hadîslerde Câhiliyyeye Rücû Meselesi", *Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 84.
[45] Müslim, "Cenâiz", 29.
[46] Buhârî, "Îmân", 22.
[47] Buhârî, "Menâḳıb", 8.
[48] Fayda, "Cahiliye", 7/18.

yakaları yırtan ve Cahiliye çağırışı ile bağırıp çağıran bizden değildir." buyurmuştur.[49] Yine, "Cahiliye davasıyla hak iddia eden kimse bizden değildir" demiştir.[50]

Hz. Peygamber "Cahiliye ölümü" diye adlandırdığı asabiye (ırkçılık) davası uğruna ölümü; "Her kim körükörüne (dikilmiş) bir sancağın altında asabiyete davet ve ya bir asabiyete yardım ederken ölürse, bu Cahiliye ölümüdür."[51] hadîsinde belirtmiştir.

Hz. Peygamber, Cahiliye Devri'ne ait her şeyi reddetmemiş; İslâm'a aykırı olmayan bazı anlayış ve davranışları doğrulayan ifadeler kullanmıştır. Örneğin; "İnsanların Cahiliye Devri'nde hayırlı olanları, İslâm devrinde de hayırlıdır."[52] buyurmuştur. "Ey Sâib! Cahiliye Devri'nde yaptığın faziletli işlere İslâm devrinde de devam et; misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyi davran!"[53] hadîsinde de İslâm'a aykırı olmayan güzel ahlâkî davranışların devam ettirilmesinde sakınca olmadığını dile getirmiştir.

Ca'fer b. Ebî Tâlib, Habeşistan'a hicret ettiklerinde Necaşi'ye, İslâmiyet'ten önceki kötü ahlâkî davranışlarını "Cahiliye" olarak adlandırmış ve şöyle demiştir: "Ey hükümdar! Biz Cahiliye zihniyetine sahip bir kavimdik; putlara tapar, ölü hayvan eti yer, fuhuş yapardık; akrabalık bağlarını gözetmez, komşularımıza kötülük ederdik, güçlü olanlarımız zayıfları ezerdi…"[54]

Hz Peygamber Cahiliyenin geçmişte kalmış, üstü kapanmış ve yok olmuş bir dönem olduğunu ifade etmiyordu. Aksine tekrar o zamanda yapılan kötülüklerin ya da İslâm'a uygun olmayan davranışların tekrarlanabileceğini vurguluyor ve bu konuda uyarılarda bulunuyordu. Bir keresinde önceden düşman iki kabile iken Hz. Peygamber'in rehberliğinde güçlü sevgi bağlarıyla birbirine bağlanmış olan Evs ve Hazrec'den bazı kimseler dostane bir şekilde sohbet ettikleri sırada, Müslümanların bu birlik ve beraberliğini kıskanan bir yahudi, iki kabilenin eski rekabetlerini hatırlatan bazı şiirlerle onları tahrik etmişti. Tarafların silâha sarılarak dövüşmek üzere harekete geçtiklerini öğrenen Hz. Peygamber, onlara şöyle hitap etti: "Ey müslüman topluluk! Allah'tan korkun! Ben aranızda bulunuyorken, Allah sizi İslâm'a kavuşturmuş, onunla müşerref kılmış, Cahiliye zihniyetinden kurtarmış, küfürden uzaklaştırmış ve sizi birbirinize dost kılmışken nasıl oluyor da yine Cahiliye davasıyla birbirinize düşebiliyorsunuz!"[55] Vedâ Hutbesinde, İslâm'ın yasakladığı Cahiliye uygulamalarını sıralayıp kadınlara iyi davranmayı

---

[49] Buharî, Cenâiz, 35.
[50] Buharî, Cenâiz, 39.
[51] Müslim, "İmâret", 57.
[52] Buhârî, "Meğâzî", 77, Hudûd 9.
[53] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 3/425.
[54] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/202; Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye* (Beyrût: 1420), 1/335-336.
[55] İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/555-556.

vasiyet ettikten sonra şu ikazda bulunmuştu: "… Haberiniz olsun; şeytan şu beldenizde ebediyen kendisine tapılmayacağını anlamıştır. Fakat sizin önem vermediğiniz şeylerde ona uyma devam edecek; bu da onu memnun edecektir…"[56]

Hadîslerde genel olarak Cahiliye kavramıyla, İslâm öncesi döneme ait barbarlık, taassup, şiddet, kin, nefret gibi müşrik topluma ait hâkim hayat tarzı ifade edilmiştir. Hz. Peygamber hadîslerinde, bu hayat tarzının İslâm'ın gelmesiyle ortadan kalktığını vurgulamış; Cahiliye Dönemi'ne ait İslâm'a aykırı davranışların tekrarlanabildiğini, fakat bunların İslâm'ın özüne aykırı olduğunu vurgulamıştır. O beyanlarında, İslâm'ın özüne aykırı olmayan güzel ahlâkî davranışların ise her dönemde olduğu gibi Cahiliye Dönemi'nde de olduğunu ve bunların devam ettirilmesini öğütlemiştir.

SONUÇ

Cahiliye kavramı genel olarak Arapların İslâm'dan önceki sapkın inanç, anlayış, tavır, davranış ve muamelelerini ifade etmek için kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de de dört âyette geçen bu kavramın başlangıcını tayin hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları Cahiliyeyi ilk ve ikinci olmak üzere ikiye ayırmışlardır. İslâmiyet'ten önce Arap toplumunda ise Cahiliye; ahlâksızlık, kabîlecilik, sınıf ayrımcılığı, haksızlık, sömürgecilik ve farklı bâtıl inançlara inanma gibi İslâm'ın kabul etmediği inanç ve davranışlarla kendini göstermiştir.

Hadîs metinlerinde ise Cahiliye kavramı, genel manada İslâm'dan önceki devrin bütününü ele almıştır. Hz. Peygamber hadîslerinde, Müslümanların Cahiliye anlayışına ve ya hayat tarzına dönme ihtimalini bir mesele olarak görmüş ve bu meselenin çözümüne yönelik birtakım ikazlarda bulunmuş ve tedbirler almıştır. Bazen de İslâm'ın temel hükümlerine aykırı olmayan davranışların devam ettirilmesinde bir sakınca olmadığını beyan etmiştir.

[56] Tirmizî, "Fiten", 2, "Tefsîr", 2; Müslim, "Hacc", 194.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiʿu's-sahîh*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Cevherî, İsmâʻîl b. Hammâd. *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğati ve Sıhâhu'l-ʻArabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrût: Dâru'l İlmi'l Melâyîn, 1990.

Dârimî, ʻAbdullâh b. ʻAbdurrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşʻas es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. nşr. Albert N. Nadir. Beyrût: 1986.

Fayda, Mustafa. "Cahiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul TDV Yayınları, 1993.

Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*, çev. C. R. Barber-S. M. Stern. Chicago: ts.

Hoşab, Fahri. "Hadislerde Câhiliyyeye Rücû Meselesi", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 81-100.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Ravdatu'l-ʻUkalâ' ve Nuzhetu'l-Fudalâ'*. nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd vd. Beyrût: 1397/1977.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdulmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*.

Beyrût: 1420.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü-t Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

BİR ZİHNİYET MESELESİ OLARAK CAHİLİYE

Mehmet Emin Demir*

GİRİŞ

Hz. Peygamber'den öncesine ve İslâm'dan önceki döneme işaret eden cahiliye kavramı aynı zamanda dönemin hal ve davranışlarının arkasında bunları şekillendiren bir zihniyete "cahiliye zihniyetine" de işaret etmektedir. Bu zihniyetin özelliklerini, dışavurumlarını, yansımalarını gerek "cahiliye" kelimesinin ya da türevlerinin geçtiği gerekse bu zihniyetin sahiplerinin geçtiği ayetlerden; hadis metinlerinden, siyer ve tarih rivayetlerinden öğrenmekteyiz. Özellik ve yansımalarla birlikte bu davranışları sergileyen insanların zihniyetini de gözler önüne serer. Hz. Peygamber'in ve diğer peygamberlerin uğraştığı/uğraşmak zorunda kaldığı insanlar da bu zihniyet sahibi insanlardı. Böylece cahiliye sadece İslâm'dan öncesi değil İslâmî dönemde, Hz. Peygamber döneminde dahi ortaya çıkabilen yanlış bir düşünce yapısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Elbette cahiliyenin Hz. Peygamber'den önceki dönemi de kapsadığı, kendisine ait gelenek ve adetleri olduğu bir gerçektir ancak bu kavramı sadece o döneme münhasır kılmak özellikle Kur'ânî bir kavram olan cahiliyeyi eksik ve yanlış anlamaya sebebiyet verecektir. Bu yüzden cahiliyeye tarihsel bir dönem olarak yaklaşmakla beraber zihniyet ve davranış meselesi nazarıyla da bakmak Cahiliye Dönemini daha iyi anlamak ve dönem hakkında doğru değerlendirmeler yapmak açısından önem arz etmektedir.

Zihniyet kelimesi bir zaman diliminde insanların düşünce yapısını ve davranışlarında etkin rol oynayan arka planı ifade eder. Tarihçi bunu sorgular. Sorgulaması için tarihçinin toplumun davranışlarının anlamını çözmesi ya da bu konuda yorumda bulunabilmek için insanların amaç ve değerlendirmelerinin neler olduğunu öğrenmesi gerekir.[1] Bu çalışmada belirli bir zamanda belirli bir yerde -Hz. Peygamber'in gönderildiği toplum/cahiliye toplumu- davranışlarını ortaya koyan insanların bu davranışları arkasında yatan zihniyetin bugün dahi varlığını sürdürebilir olduğunu göstermektir. Çünkü insanın zamana ve mekâna göre değişmeyen bazı düşünce

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, m.emindemir@outlook.com.

[1] Paul Veyne, *Tarih Nasıl Yazılır?*, çev. Nihan Özyıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 242.

yapıları bulunmaktadır. Hz. Peygamber'den önce var olan cahiliye toplumu zihniyeti onun döneminde ve ondan sonra da devam etmiştir. Bu çalışmamızda o dönemden aktarılan birtakım ayet, hadis, siyer ve tarih metinlerinden cahiliye zihniyetine dair ve bu zihniyete işaret eden rivayetler- yola çıkılarak dönemin zihniyetine ışık tutmaya çalışılacaktır. Bunu yaparken de değer yargılarını yargılamadan aktarmaya[2] özen gösterilecektir.

Kur'an'da ve hadislerde cahiliye kavramının geçtiği yerlerde bu kavramın belli bir döneme ait olup yaşanmış ve geçmiş olması değil zaman zaman ortaya çıkabilecek bir zihniyet ve bu zihniyetin yansıması olan davranış, düşünce ve inanç meselesi olduğu görülmektedir. Kur'an'da dört defa geçen cahiliye kelimesinin,[3] geçtiği her ayetin Medine döneminde nazil olup, bir dönemden ziyade bir zihniyetten bahsediyor olması, ayrıca c-h-l kelimesinin türevlerinden herhangi bir kelime olmamasına rağmen bu zihniyete işaret eden ayetler, Hz. Peygamber'in de Bilal-i Habeşî'yi siyahi bir kadının oğlu olmakla suçlayıp, aşağılayan Ebû Zer'e "*Sen kendisinde cahiliye adetleri olan bir kimsesin*"[4] demesi Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde cahiliyenin Hz. Peygamber'den önceki dönemi değil bilakis Hz. Peygamber döneminde dahi ortaya çıkabilecek olan bir davranış tarzı olduğunu gösterir. Habeşistan hicreti esnasında Cafer b. Ebû Talib'in Habeş Necâşîsi karşısında Müslümanları savunurken "biz cahiliye ehli olan bir topluluktuk"[5] demesi ayrıca ilerleyen süreçte sahabelerin Arabistan Yarımadası dışındaki fetihlerde karşılaştıkları topluluklara kendilerini tanıtırken, İslâm öncesindeki durumlarını anlatan kendileri hakkındaki tarihî rivayetler buna işaret etmektedir. Hadis ve tarih kitaplarında buna dair birçok örnek bulunmaktadır.

A. Cahiliye Zihniyeti

Yukarıda cahiliye zihniyetinin yansımalarından bahsetmiştik, bunu görebileceğimiz yegâne yer de insanların davranışları ve bu davranışların oluşturmuş olduğu gelenek ve adetlerdir. Bu bölümde cahiliye ehlinin adet ve davranışlarından yola çıkarak onların zihniyetini başlıklar halinde işlemeye çalışacağız.

1. Fiziksel Güç/Dış Görünüşe Önem Verme

Rivayetlerden yola çıkarak işleyeceğimiz ilk konu cahiliye Araplarının fiziksel güç ve dış görünüşe önem vermesi olacaktır. Bu konuyu burada ele almamızın sebebi rivayetlerde bu konunun eleştirel bir tarzda işlenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanların sadece buna

[2] Veyne, *Tarih Nasıl Yazılır?*, çev. Nihan Özyıldırım, 246.
[3] Âli İmran 3/154; Mâide 5/50; Ahzâb 33/33; Fetih 48/26.
[4] Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *el-Câmiʿu'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar* nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır, (Beyrut: Dâru Tûku'n-Necât, 1422), "İman", 20; Müslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-ʿAdl ani'l-Adl ilâ Resûlillâh*, nşr. Muhammed Fuâd ʿAbdulbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî) "İman", 10.
[5] İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafâ es-Sakkâ vd., (Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955), 1/336.

odaklanması, -rivayetlerde görüleceği üzere- kendisi gibi olmayan insanları küçük görmesi bundan dolayı onları ezebilme hakkının bulunduğunu zannetmesine hatta onları insandan saymaması gibi durumları ortaya çıkarmıştır.

Fiziksel güce önem vermeyi ilk olarak cahiliye Araplarının kadın ve çocukları mirastan pay sahibi olarak görmemesinde müşahede etmekteyiz. Kadın ve çocuklara pay verilmemesinin sebebi de onların savaşamamaları ve fayda sağlamamaları olarak görülmesiydi.[6] Cahiliye Araplarına göre bir kişi fiziksel olarak kabilesine katkı sağlıyorsa ona değer veriyorlar, eğer fiziksel bir katkısı yoksa değer vermiyorlardı. Çünkü sık sık yapılan savaşlarda kadınların ve çocukların bir getirisi olmuyordu, özellikle yapılan kabile baskınlarında düşmanın eline esir düştükleri için bu bir utanç meselesi olarak görülüyor bu yüzden kadın ve çocuklara değer verilmiyordu. Hatta kadınlar hakkında Buhârî'de geçen bir rivayette sahabe "Biz kadınları bir şey saymazdık"[7] dediği rivayeti de bunu açıkça gösterir. Kur'an'da "hükme'l-cahiliye" kelimesinin geçtiği ayeti[8] açıklarken Kurtubî bu hükmün "güçlü ile zayıf arasında ayrım yapmak" ve "çocuklar arasında ayrım yapmak" şeklinde iki görüş olduğunu zikreder, güce önem vererek güçlü ile zayıf arasında ayrım yapmanın cahiliye hükümlerinden bir hüküm olduğunu gösterir.[9]

Cahiliyede insanlar dış görünüşünden dolayı alay konusu olabiliyor, sinir halinde onların bu özellikleri suçmuş gibi yüzlerine hakaret şeklinde söyleniyordu. Safvan b. Ümeyye Bedir'de babasının katilinin kim olduğunu araştırırken bunlardan birinin Ma'mer b. Habib olduğunu öğrenmiş ve bu kişi hakkında çirkin olduğu için "maymunun babası" ifadesi kullanmıştı.[10] Bir başka örnek de giriş kısmında da ifade ettiğimiz gibi Bilal-i Habeşî ile Ebû Zer arasında geçen bir tartışmadan sonra Ebû Zer'in -sonradan pişman olsa da- Bilal hakkında siyah kadının oğlu ifadesini kullanması sonrasında Hz. Peygamber tarafından "*Sen kendisinde cahiliye adetleri olan bir kimsesin*" şeklinde uyarılmasını örnek olarak zikredebiliriz.[11] Burada da Ebû Zer, Bilal'i dış görünüşünden dolayı ayıplamıştı.

Dış görünüşe önem vermenin bir başka göstergesi Kur'ân-ı Kerîm'e de konu olmuştur. Burada kadınların giyimine dikkat çekilmektedir. Özellikle bazı kadınların kendilerini erkeklere beğendirmek için giyim tarzlarını çok açık tercih etmesi örnek verilebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu

---

[6] Mücâhid, Ebû'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr el-Kureşî, *Tefsîru Mücâhid*, nşr. Muhammed Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl, (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1410/1989), 293; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ʿAbdullâh b. el-Absî, *El-Musannef*, nşr. Saʿîd el-Lahhâm, (Beyrut: Dâru'l-Fikr), 16/224; Taberî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî, *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli ʾÂyi'l-Kurʾân* nşr. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî, (Dâru Hicr, 1422/ 2001) 9/256.

[7] Buhârî, "Libâs", 31.

[8] el-Mâide 5/50.

[9] Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî, *el-Câmi li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1423/2003), 6/214-215.

[10] Vâkıdî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1409/1989), 1/85.

[11] Buhârî, "İman", 20; Müslim, "İman", 10.

"teberrüce'l-cahiliyeti'l-ûlâ"[12] tamlamasıyla geçmekte ve "önceki/ilk Cahiliye Dönemi kadınlarının açılıp saçılması" anlamına gelmektedir. Önceki/ilk cahiliyeden kastın ne olduğu hakkında Hz. Âdem ile Hz. Nuh arasındaki dönem; Hz. Nuh ile Hz. İdris arasındaki dönem; Hz. Musa ile Hz. İsa arasındaki dönem; Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki dönem ve İslâm'dan önceki Mekke dönemi olmak üzere farklı görüşler vardır.[13] Görüldüğü üzere cahiliye hakkında Hz. Âdem sonrası döneme kadar geriye gitmektedir. Dolayısıyla cahiliye zihniyetinin çağlar boyunca ortaya çıkabildiği görülmektedir. Ayrıca bu davranışların ardında bir zihniyetin yattığı görülmektedir. Bu zihniyet ise dış görünüşe önem veren, insanları buna göre sınıflayan, ahlak sınırlarını zorlayan bir zihniyettir. Bu ayet de mümin kadınları uyararak onların bu tür davranışlardan uzak durmalarını emretmektedir.

2. Çıkarlarına Göre Hareket Etme

Cahiliye insanının bir başka özelliği de çıkarlarına göre hareket etmektir. O, yaptığı işin diğer insanlar üzerindeki olumsuz etkisine bakmadan, sadece kendi çıkarına göre hareket eder. Bu düşünceden kaynaklı olarak toplum içinde büyük bir çöküntü yaşanmıştır. İnsanın kendi çıkarına göre hareket etmesi yaratılışından kaynaklı bir durum olsa da bu durumun genel bir toplumsal yargıya dönüşmesi, bunun insanların zihninde yer etmesi ve vicdanen rahatsızlık duyulmaması sosyal bir rahatsızlıktır.

Cahiliye Devri'nde nesî[14] uygulaması buna güzel bir örnektir. Bilindiği gibi ay takvimindeki aylar her sene farklı mevsimlere denk gelebilmektedir, Araplar hac zamanını istedikleri mevsime denk getirebilmek için seneye fazladan bir ay eklerlerdi.[15] Buna nesî uygulaması denir. Nesî uygulaması Safer ayı için söz konusuydu. Cahiliye Arapları Safer ayını çıkarları doğrultusunda bazen haram aylardan sayıyorlar bazen de saymayabiliyorlardı.[16] Hac zamanı Kureyş'in yaptığı bazı uygulamalarda da çıkarcılık görülmektedir. Onlar kendilerini dışardan gelenlere karşı üstün hissettikleri için Mina ve Arafat'a çıkmazlar,[17] dışardan gelenlerin kendi elbiseleriyle haccedemeyeceğini söyleyerek ya kendi elbiselerini satarlar ya da insanları çıplak tavaf etmeye zorlarlardı.[18]

---

[12] el-Ahzab 33/33.

[13] Kurtubî, *el-Câmi*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, 14/178-179.

[14] Nesî; haram aylarda savaş yapabilmek ve hac mevsimini sabitlemek için ekledikleri ay ya da gün sayısını ifade eder. (Musatafa Fayda, "Nesî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/578.

[15] Mücâhid, *Tefsir*, nşr. Muhammed Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl, 229; İbn Ebî Şeybe, *El-Musannef*, nşr. Saʿîd el-Lahhâm, 4/255. Nesî Kur'an-ı Kerîm'de de ele alınmıştır bkz. et-Tevbe 9/36-37.

[16] Ebû Davud, Suleymân b. el-Eşʿas es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Adil Muhammed, Ammâr Abbâs, (Kahire: Dâru't-Teʾsîl, 1436/2015), "Tıb", 24.

[17] İbn Ebî Şeybe, *El-Musannef*, nşr. Saʿîd el-Lahhâm, 7/560; 17/341.

[18] İbn İshak, Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî, *es-Sîre (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî)*, nşr. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 97.

Yukarıda zikrettiğimiz kadınların toplumdaki düşük konumlarını onların kadınları boşama ve geri dönme durumlarında da görebiliriz. Cahiliye Dönemi'nde bir adam karısını boşar, sonra şaka yaptım diyerek ona geri dönebilirdi[19] ve bunda bir sınırlama da yoktu.[20] Onlar bu durumu kadınların halini düşünmeyerek kendi çıkarları için ortaya atıyorlardı. Aynı durum köleleri azatta da yaşanmakta bir adam kölesini azat edip sonra şaka yaptım diyerek bu sözünden geri dönebilmekteydi.[21]

Faizde de aynı zihniyeti görmekteyiz, bir kişi alacağı olduğu bir adamın ödeme vaktinde parası yoksa borcu geciktirerek miktarı kat kat artırırdı,[22] böylece borçlu şahıs daha da zor duruma düşerdi. Bu toplumda zenginlerin daha da zenginleşmesine fakirlerin daha da fakirleşmesine yol açmaktaydı. Hz. Peygamber Mekke fethinden hemen sonra verdiği bir hutbede[23] ve Veda Hutbesi'nde bu faizi yasaklamıştı.

3. Mesnetsiz/Dayanaksız Şekilcilik

Bu başlıkla kastettiğimiz şekilcilik cahiliye Araplarının şekilciliği değil hiçbir yere dayanmaksızın kendi kendilerine oluşturmuş oldukları bazı inanç ve ritüellerdir. Yoksa ibadetlerindeki şekilciliği ya da sembolleri eleştirecek değiliz, çünkü bütün dinlerdeki ibadet ritüelleri şekillerden/sembollerden oluşmaktadır.

Cahiliye ehlinin bu şekilciliğinin en fazla görüldüğü yerlerden biri kurban ve hacla ilgili meselelerdir. Örnek olarak Cahiliye Dönemi'nde insanlar kurban kestikleri zaman, kurbanın kanları Kabe'ye sürer, etlerini taşlara koyarlar ve bu etlere dokunmazlardı. Bu etlerin Allah için kesildiğinden dolayı kendilerine helal olmadığını düşünürlerdi.[24] Hacda ise bazı insanlar susarak haccetmeyi adamakta bunun daha iyi olacağını düşünmekteydiler.[25] Bir diğer grup da ihrama girdikten sonra artık evlere kapılardan girmenin helal olmadığına inanır, bunun için evlerinin arkasına geçebilecekleri delikler açarak ihramdan çıkana kadar bu deliklerden evlerine giriş çıkış yaparlardı.[26] Onların bu davranışı Kur'an-ı Kerîme de konu olmuş, evlere kapılardan

---

[19] İbn Ebî Şeybe, *El-Musannef*, nşr. Saʿîd el-Lahhâm, 4/81; 10/31.
[20] Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân,* nşr. ʿAbdullâh b. ʿAbdilmuhsin et-Turkî, 4/540.
[21] İbn Ebî Şeybe, *El-Musannef,* nşr. Saʿîd el-Lahhâm, 4/81; 10/31.
[22] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, 1/320.
[23] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, 2/836.
[24] İbn İshak, *es-Sîre,* nşr. Süheyl Zekkâr, 100.
[25] İbn Ebî Şeybe, *El-Musannef,* nşr. Saʿîd el-Lahhâm, 3/470; Buhârî, "Menâkıbı'l-Ensâr", 26.
[26] Mukâtil, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullâh Mahmûd Şehâte, (Beyrut: 1423/2002), 1/166; Buhârî, "Tefsîrü'l-Kur'an", 31; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, nşr. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî 3/556-557.

girmeleri emredilmiştir.[27] Yukarıda zikretmiş olduğumuz cahiliye insanı, Kureyş'in Hums ehlinden olmayan insanları ya kendi elbiselerini satın alarak ya da çıplak bir vaziyette Kâbe'yi tavaf etmeye zorlamaları da[28] şekilciliğe örnek verilebilir.

Şekilciliği gördüğümüz bir başka yer de dua meselesidir. Cahiliye ehli içten dua ettikleri zaman seci yapardı, çünkü bu şekilde dua ettikleri zaman dualarının kabul olacağına inanırlardı.[29] Ölen kişinin ardından üstünü başını yırtarak ağıt yakmak da burada örnek olarak zikredilebilir.[30] Onlar ölüye olan üzüntülerini böyle abartılı şekilde sergiliyorlardı. Ayrıca onlar kadınların özel durumlarında aynı evde oturmazlar, aynı kaptan yemek yemezlerdi,[31] bu durum da onların dayanaksız şekilciliğine işaret eder. Ayrıca bu durum kadınların toplum nazarındaki değerlerine de örneklik teşkil eder.

4. Hurafe ve Batıl İnançlara İnanma

Cahiliye ehlinin bir başka özelliği de çokça hurafe ve batıl inançlara tutuldukları ve bunlara körü körüne bağlanmalarıdır. Bu konudaki rivayetler diğer bazı kısımlara göre oldukça fazladır. Hurafe ve batıl inançlar onların hayatlarında, günlük yaşantılarında büyük bir yer tutuyordu. Bunların bir kısmı kulaktan dolma aslı olmayan bilgiler, bir kısmı da din adı altında insanların zihinlerinde yer tutmuştur. Bunların bir kısmı hadislerde cahiliye işi sayılmış ve eleştirilmiştir. İnsanlar bunları sorgulamadan kabul etmiş, sonrasında Müslüman olanlar bunların yanlış şeyler olduğunu bizzat tecrübe ile test etme imkânı bulmuşlardır.

Cahiliye ehlinin bu dayanaksız davranış ve düşünceleri Kur'an-ı Kerîm'de "zanne'l-cahiliye"[32] olarak da karşımıza çıkar. Bu ifade mana olarak "cahiliye zannı, cahiliye düşüncesi" anlamına gelir. Bu ayet Uhud Savaşı'nın ardından nâzil olan ayetlerden olup münafıkların Allah hakkındaki yanlış düşüncelerinden bahsetmektedir. Kurtubî bunun cahiliye halkının düşüncesi olduğunu ancak "ehl/halk" kelimesinin düştüğünü söyler.[33] Burada geçtiği üzere cahiliye düşüncesi bizim kullandığımız zihniyet manasıyla örtüşmektedir. Burada cahiliye bir topluluğun düşüncesi/düşünce yapısı olarak karşımıza çıkar.

Bir toplumun düşüncesinin ardında o toplumun zihniyeti yatar. Cahiliyye toplumu da hem genel olarak hem de bu ayette geçtiği üzere Allah hakkında yanlış düşüncelere kapı aralamaktaydı. Şüphesiz bunun ardında kendi zihniyetlerinin yanlışlığı vardı.

---

[27] el-Bakara 2/189.
[28] İbn İshak, *es-Sîre,* nşr. Süheyl Zekkâr, 97.
[29] İbn İshak, *es-Sîre,* nşr. Süheyl Zekkâr, 28.
[30] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, 3/1016.
[31] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, nşr. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî, 4/540.
[32] Âli İmran 3/154.
[33] Kurtubî, *el-Câmi',* nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, 4/242.

Bu batıl inançlardan bazıları şu şekilde idi: Yıldızlara bakarak gelecek hakkında tahminde bulunmak ve yıldızlara bakarak yağmur yağıp yağmayacağını belirlemek ya da yağmuru yıldızlardan talep etmek cahiliyede yaygın bir inanıştı. Hz. Peygamber bunların terk edilmeyeceğini[34] belirtmiştir. Yıldızlar hakkındaki bir başka inanış da yıldız kaymasıyla alakalıydı. Bir gün Hz. Peygamber sahabîlerle otururken bir yıldız kaydı, Hz. Peygamber "*Böyle bir durumda Cahiliye Devri'nde ne derdiniz?*" dedi, orada bulunanlar da "Büyük biri doğdu ya da büyük biri öldü derdik" dediler. Hz. Peygamber böyle bir şey olmayacağını oradakilere açıkladı.[35] Benzer bir durum güneş ve ay tutulmaları için de geçerliydi. Cahiliye Devri'nde güneş ya da ay tutulduğu zaman yeryüzündeki önemli şahsiyetlerden birinin vefat ettiği şeklinde yorumlandığı bize nakledilir.[36]

Uğursuzluğa inanmak da cahiliye ehlinin yaygın inançlarındandır. Bir kişi Hz. Peygamber'e gelip cahiliyede yaptığı işlerden bahis açtı ve örnek olarak da bir şeyi uğursuz saymayı zikretti.[37] Hz. Peygamber bir şeyi uğursuz saymanın cahiliye insanının yaptığı işlerden olduğundan bahseder.[38] Bir başka rivayette bir kişi Hz. Aişe'ye gelerek Ebû Hüreyre'den bir hadis duyduğunu, bu hadiste Hz. Peygamber'in uğursuzluğun kadında, evde ve binekte olduğunu söylediğini nakleder. Hz. Aişe bunun üzerine sinirlenir ve bunlardan cahiliye insanının uğursuzluk beklediğini söyler.[39] Bir başka rivayette rivayeti nakleden kişi ekmeğin yenildiği zaman insanın hemen şişmanladığı söylentisini Cahiliye Devri'nde işittiklerini, ardından ekmeği yedikleri zaman yiyen her kişinin yan tarafına şişmanladım mı diye baktığını nakleder.[40]

Bunlar dışında yukarıda zikrettiğimiz ibadetlerdeki dayanaksız şekilcilikler de batıl inanç kategorisi altında zikredilebilir. Ancak biz bu başlık altında daha özel olan konulara değinmeye çalıştık.

5. Asabiyet

Cahiliye zihniyetinin bir başka yansımasını da asabiyette görürüz. Asabiyet en temel ifadeyle kişinin dâhil olduğu herhangi bir gruba bağlanmasıdır. Cahiliye Dönemi'nde bu daha çok her kişinin kabilesine olan bağlılığını ifade ediyordu, ancak sadece bağlılığı değil doğrusuyla yanlışıyla kabul ederek bunu ölümüne savunan bir bağlılığın olduğu görülmektedir.

---

34 İbn Ebî Şeybe, *El-Musannef,* nşr. Saʿîd el-Lahhâm, 3/263-264.

35 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Şuʿayb el-Arnavût, Âdil Murşid vd., (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle), 1421/2001, 3/372; Müslim, "Selam", 124.

36 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuʿayb el-Arnavût, Âdil Murşid vd., 30/295; Nesâî, Ebû ʿAbdurrahmân Ahmed b. Şuʿayb el-Horâsânî, *el-Müctebâ, es-Sünenü's-Suğrâ*, nşr. Heyet, (Kahire: Dâru't-Tesîl, 1433/2012), "Küsûf", 16.

37 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuʿayb el-Arnavût, Âdil Murşid vd., 39/180; 185.

38 İbn Ebî Şeybe, *El-Musannef,* nşr. Saʿîd el-Lahhâm, 16/326.

39 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuʿayb el-Arnavût, Âdil Murşid vd., 42/88; 43/158, 197.

40 İbn Ebî Şeybe, *El-Musannef,* nşr. Saʿîd el-Lahhâm, 12/368.

Uhud Savaşı'ndan sonra Ebû Süfyan'ın Hz. Ömer'le konuşması sırasında müsle için bunun büyüklerin görüşü olmadığını belirtmiş ardından eğer büyüklerimiz yapsaydı çirkin karşılamazdık diye de eklemiştir.[41] Ebû Süfyan'ın bu hali asabiyetin, kişinin kabilesi yanlış yapsa dahi nasıl desteklediğini göstermektedir.

Asabiyetten ortaya çıkan kan davaları da Cahiliye Devri'nin önemli olaylarındandır. Bundan dolayı cahiliyede ortaya çıkan kan davalarına lanet edilmiş,[42] İslâm geldikten sonra bu cahiliyenin işlerinden sayılmıştır.[43] Bir başka sefer Hz. Peygamber cahiliyedeki kan davası güdülerek öldürülen bir kişinin diyetini ödemişti.[44]

Asabiyet bir başka yönüyle de kişinin kendi kabilesiyle, soyuyla övünmesiyle ortaya çıkıyordu. Cahiliye Dönemi'nde bir adam hac zamanı Arafat'ta yüksek bir yere çıkarak nesebini zikredip övünmesi adet haline gelmişti.[45] Kureyş'in kendisini Hums ehli sayarak Arafat ve Mina'ya çıkmaması,[46] Hums ehlinden olmayanları ve çok parası bulunmayanları çıplak tavaf etmeye zorlamaları da asabiyetin bir başka boyutuydu. Hz. Peygamber, Mekke fethinden sonra verdiği hutbesinde "*soy sopla övünme hakkında ayağımın altındadır*" diye bahsetmişti.[47]

Kur'an-ı Kerîm'de "hamiyyete'l-cahiliye"[48] olarak geçen ve "cahiliye taassubu/kibri" anlamına gelen bu ifade müşriklerin Müslümanlara karşı gerçekleştirmiş olduğu asabiyeti yansıtmaktadır. Bu ayetler hicretin 6. yılında umre yapmak için Medine'den yola çıkan Müslümanların, Mekke'ye yaklaştıkları sırada müşriklerin engeliyle karşılaşmaları ve sonrasında yapılan Hudeybiye Antlaşması hakkında nazil olmuştur.[49] Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul etmemişler; sadece umre maksadıyla Mekke'ye gelen Müslümanları Mekke'ye sokmamışlardı, önceki savaşlarda Müslümanlar tarafından öldürülen akrabalarını bunun sebebi olarak göstermişlerdi.[50] Mekkeli müşrikler kendilerini Müslümanlardan üstün görerek kibre kapılıyor; Müslümanlar için kendi içlerinde besledikleri kin ve nefretten dolayı umre yapmaları için Mekke'ye sokmak istemiyorlardı. Kur'an, onların bu tutumunu "hamiyyet" olarak ifade etmektedir.

---

41 Vâkıdî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, 1/297.
42 Mücâhid, *Tefsir*, nşr. Muhammed Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl, 299.
43 İbn Ebî Şeybe, *El-Musannef*, nşr. Saʿîd el-Lahhâm, 3/161, 162.
44 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuʿayb el-Arnavût, Âdil Murşid vd., 26/298.
45 İbn İshak, *es-Sîre,* nşr. Süheyl Zekkâr, 98.
46 Vâkıdî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, 3/1105.
47 Vâkıdî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, 2/836.
48 el-Fetih 46/26.
49 Hz. Peygamber'in umre yapma niyeti ve Hudeybiye Anlaşması için bkz. Muhammed Hamîdullah, "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 18/297-299.
50 Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, nşr. Abdullâh Mahmûd Şehâte, 4/76; Kurtubî, *el-Câmi,* nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, 16/289.

Asabiyet zaman zaman Müslümanların arasında da büyük sorunlara yol açmaktaydı. Bir sefer sırasında muhacir ve ensardan iki kölenin su kuyusu yüzünden tartışması muhacir ve ensarın birbirleriyle savaşacak duruma gelmesine yol açmıştı. Hz. Peygamber'in olaya erken müdahalesiyle büyük bir facianın önüne geçilmişti. Muhacir ve ensarı uyaran Hz. Peygamber onlara yaptıkları bu işin cahiliye davası gütmek olduğunu hatırlatmıştı.[51] Buna benzer bir durum İfk hadisesi sırasında da meydana gelmişti. Sa'd b. Ubade ve Sa'd b. Muaz arasında mescidde çıkan bir tartışma[52] Evs ve Hazrec arasındaki bir savaşa dönüşecek boyuta gelmişti.[53] Müslümanlar arasında ortaya çıkabilen asabiyete bir başka örnek de yukarı satırlarda bahsettiğimiz Bilal-i Habeşî ve Ebû Zer arasında yaşanan hadisedir.

6. Kötü Ahlakın Yaygınlığı

İnsanlar arasında kötü ahlakın yaygınlığı cahiliyede ön plana çıkan özelliklerden biridir. Burada bütün ahliakî kötülükleri yazamayacağımız için öne çıkan birkaç örnekten yola çıkarak cahiliye zihniyetini anlamaya çalışacağız.

İlk olarak insanların birbirinin hak ve hukukunu tanımamasını zikredebiliriz. Bundan dolayı kendinden zayıf olanları küçük görme, onların mallarına el koyma gibi bazı kötü davranışlar yaygındı. Güçlü olan kabile kendinden daha güçsüz kabilelere baskınları düzenleyerek[54] onların mallarına el koyuyor insanları esir edebiliyorlardı. Ya da kervanlara baskınlar düzenleyerek tüccarların mallarını yağma edebiliyorlardı. Bu durum kendilerine sığınan insanlara kadar ulaşabiliyordu. Örneğin Benî Müemmil kabilesi kendilerine sığınan akrabalarının mallarına el koymuşlardı.[55] Bir başka sefer de Cahiliye Devri'nde İbn Sabğa ve on oğlunun zayıflığından dolayı İyad isimli bir kişinin mallarına el koymuşlar ve onurunu zedelemişlerdi.[56] İnsanlara lakap takmak, dış görünüşleriyle alay etmek, onları mensup oldukları ırk ile/kabile ile aşağılamak da burada zikredilebilir. Yukarıda Safvan b. Ümeyye'nin babasını Bedir günü öldürenler arasında Mamer b. Habib olduğunu öğrenmesinin ardından çirkin olduğu için ona "maymun babası" lakabını vermesini[57] de burada örnek olarak zikredebiliriz.

---

[51] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuʿayb el-Arnavût, Âdil Murşid vd., 22/357; 469; 23/335, 388; Müslim, "Birr ve Sıla", 62, 63.

[52] Sa'd b. Muaz iftirayı atan kişi hakkında Hz. Peygamber'e "O kişi hakkında ben sana yardım edeceğim ey Allah'ın Resulü! Vallahi eğer Evs'ten ise sana başını getiririz, eğer Hazrecli kardeşlerimizden ise bize emret istediğini yaparız" dedi. Sa'd b. Ubade bu sözler üzerine ayağa kalkıp "Allah'a yemin ederim ki yalan söyledin. Eğer Hazrecli ise onu öldüremezsin ve buna gücün de yetmez. Vallahi o iftiracının Hazrec'ten olduğunu bildiğin için bunu söyledin. Vallahi eğer Evs'ten olsaydı bunu söylemezdin. Fakat sen bize, Cahiliye Devri'nde aramızda bulunan düşmanlık gözüyle bakıyorsun. Oysa Allah bu düşmanlığı yok etti" şeklinde cevap verdi. Olaya başkalarının da müdahalesiyle iyice büyüdü. (Vâkıdî, Meğâzî, nşr. Marsden Jones, 2/431)

[53] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, 2/431.

[54] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, 3/1011.

[55] İbn İshak, *es-Sîre,* nşr. Süheyl Zekkâr, 30.

[56] İbn İshak, *es-Sîre,* nşr. Süheyl Zekkâr, 29.

[57] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, 1/85.

Mahremiyet sınırlarına dikkat etmeden yapılan eğlenceleri burada söyleyebiliriz. Bu tarz eğlencelere Hz. Peygamber -risaletten önce- iki defa katılmak istemiş, ikisinde de kendisine engel olunmuştur.[58] Cahiliyedeki bazı nikah çeşitleri de ahlak sınırlarını zorlamaktaydı. Örneğin çocuklar babaları öldükten sonra babalarının eşleriyle evlenebiliyorlardı.[59] Ayrıca yukarıda bahsi geçtiği üzere kadınların erkeklerin dikkatini çekecek şekilde giyinmeleri de cahiliye ehlinin eleştirilen davranışlarındandı.

SONUÇ

Cahiliye Devri İslâm'dan önceki dönemi ifade etmek üzere bunun dışında bir dönemin düşünce yapısını ve zihniyetinin özelliklerini de kapsar. Kur'an-ı Kerîm'deki ayetlerde, Hz. Peygamber'in hadislerinde ve İslâm tarihi rivayetlerinde cahiliyenin bu zihnî yapısını da görmekteyiz.

Rivayetlerden yola çıkarak cahiliye zihniyetinin temel özelliklerini "fiziksel güç/dış görünüşe önem vermek", "çıkarlarına göre hareket etme", "mesnedsiz/dayanaksız şekilcilik", "hurafe ve batıl inançlara inanma", "asabiyet", "kötü ahlakın yaygınlığı" olarak altı başlık altında incelemeye çalıştık. İlk olarak cahiliye insanları fiziksel güce ve dış görünüşe önem veriyordu, bundan dolayı kadın ve çocukları kabileye katkıları olmadığı için mirastan pay vermiyorlardı. Güçlü, zayıfı eziyor ve dış görünüşe bakılarak insanlar aşağılıyorlardı. Çıkarlarına göre hareket ettikleri için hac mevsimini istedikleri mevsime denk getirmek için nesî uygulamasını ortaya çıkardılar. Kadınları boşarken kendi isteklerine göre davranıyorlar, borcunu ödeyemeyenlere kat kat faiz uyguluyorlardı. Kendilerince ibadet şekilleri geliştiriyor, dayanaksız şekilde bunu uyguluyorlardı. Susarak haccetmeyi adamak buna örnektir. Yıldızlara bakarak bir şeyler öğrenmeye çalışıyorlar, bu ve bunun gibi şeylerden dolayı hurafe ve batıl inançlar yaygınlık kazanıyordu. Asabiyet de cahiliye ehlinin bir başka özelliğiydi, onlar haksız da olsa kendi kavmini savunacak kadar kavimlerine bağlıydılar. Son olarak da kötü ahlak bu insanlar arasında oldukça yaygındı.

Bu çalışmamızda İslâm'ın öncesi dönem olan cahiliyenin bir zihniyeti olduğunu, bu zihniyetin Hz. Peygamber dönemi de dâhil sonraki dönemlerde de varlığını sürdürebildiğini işlemeye çalıştık. Yukarıda zikrettiğimiz çoğu özellik bugün dahi gerek toplumsal gerek bireysel olarak karşımıza çıkan sorunlardandır.

---

[58] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 2. Baskı (Mısır: Dârü'l-Meârif, 1387), 2/279.

[59] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, 8/133-135.

KAYNAKÇA

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Şuʿayb el-Arnavût, Âdil Murşid vd., 45 cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâʿîl b. İbrâhîm, *el-Câmiʿu'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*, nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır, 9 cilt. Beyrut: Dâru Tûku'n-Necât, 1422/2000.

EBÛ DAVUD, Suleymân b. el-Eşʿaŝ es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, nşr. Adil Muhammed, Ammâr Abbâs, 7 cilt. Kahire: Dâru't-Teʾsîl, 1436/2015.

FAYDA, Mustafa, "Nesî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/578-579, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

HAMÎDULLAH, Muhammed, "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18/297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî, *el-Musannef*, nşr. Saʿîd el-Lahhâm, 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t. y.

İBN HİŞAM, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafâ es-Sakkâ v. dğr., 2 cilt. Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955.

İBN İSHAK, Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî, *es-Sîre (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî)*, nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.

KURTUBÎ, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî, *el-Câmi li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, 20 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1423/2003.

MUKÂTİL, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, nşr. Abdullâh Mahmûd Şehâte, 5 cilt. Beyrut: 1423/2002.

MÜCÂHİD, Ebû'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr el-Kureşî, *Tefsîru Mücâhid*, nşr. Muhammed Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1410/1989.

MÜSLİM, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl ani'l-Adl ilâ Resûlillâh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâŝi'l-ʿArabî, t. y.

NESÂʾÎ, Ebû ʿAbdurrahmân Ahmed b. Şuʿayb el-Horâsânî, *el-Muctebâ, es-Sünenü's-Suğrâ*, nşr. Heyet, 9 cilt. Kahire: Dâru't-Tesîl, 1433/2012.

TABERÎ, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî, *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli ʾÂyi'l-Kurʾân*, nşr. ʿAbdullâh b. ʿAbdilmuhsin et-Turkî, 24 cilt. Dâru Hicr, 1422/ 2001.

TABERÎ, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 2. Baskı, 11 cilt. Mısır: Dârü'l-Meârif, 1387.

VÂKIDÎ, Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. ʿOmer b. Vâkıd el-Eslemî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1409/1989.

VEYNE, Paul, *Tarih Nasıl Yazılır?*, çev. Nihan Özyıldırım İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2019.

CAHİLİYE ARAP KİMLİĞİNİ PİERRE BOURDİEU KAVRAMLARIYLA OKUMAK

Muhammed Sami Mercimek*

GİRİŞ

Tarihin başından itibaren Allah (c.c.)'ün insanlığa gönderdiği din İslâm Dinidir. Spesifik anlamda ise İslâm, MS 7. yüzyıl Arap toplumunda ortaya çıkan Hz. Muhammed (sav) öğretileri ve liderliğinde ki dönemdir.[1] Cahiliye kavramı İslâm'ın nüzulü öncesi bozuk toplumsal yapının ifade edildiği dönemin adıdır. Cahiliye kavramı bilgisizlik anlamına gelen bir kelimedir. Lakin Cahiliye kelimesinin İslâm öncesi Araplarının okuma yazma bilmemeleri ile bir ilgisi yoktur. Aksine çeşitli dil zevklerine ve edebiyata yatkın olan bu toplumda cehaletin kaynağı medeni bir toplum olmayı reddedip kurmuş oldukları yanlış sistemi sorgulamaksızın devam ettirmelerinden ileri gelmekteydi.[2] Her ne kadar Hz. Muhammed'in elçiliğinde son kitap ve son dini öğretiler tüm insanlığa ve tüm insanlık tarihine yönelik olsa da bu öğretilerin geldiği toplumun ilk ihtiyaçları ve anlam dünyalarına uygun bir biçimde indirilmiştir. Çünkü cahiliye Arapları İslâm'ın ilk muhatapları ve sorumlularıdır. Mamafih İslâm öncesi dönemde (cahiliye) var olan Arap kimliği, İslâmi kimliğe kavuşana kadar varlığını bu coğrafyada yerleşmiş ve yerelleşmiştir. Lakin İslâm kökten bir devrim yerine bu kimliğin inşa ettiği toplumda var olan ve kendisine muhalif olmayan çoğu toplumsal realiteyi değiştirmeden devam ettirmiştir.[3]

Bu kimliği oluşturan temel faktörleri anlamak bize İslâm'ın cahiliye Araplarına sunduğu değişimi, dönüşümü veya devam ettirilen özelliklerini sunacaktır. Böylece İslâm'ın ruhu, cahiliye Arap kimliğinin anlaşılmasıyla daha belirgin hale gelecektir. Lakin bu asla cahiliye Arap kimliği İslâm'ın kimliğidir demek anlamına gelmez.

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, samimercimek@gmail.com.

[1] Ömer Faruk Harman, "İslâm", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/3-5.

[2] Mustafa Fayda,"Cahiliye", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17-19.

[3] Vejdi Bilgin, "Cahiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık", *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 130-133.

Cahiliye Araplarının kimliğini oluşturan etkenler Pierre Bourdieu'nun Habitus, Sermaye ve Alan kavramları üzerinden incelendiğindeört d temel faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu 4 temel faktör de coğrafya alanında oluşum gösteren din, ekonomi, şiir ve asabiyettir. Lakin bir tebliğ alanı içinde bütün faktörlerin çalışılması zor görünmektedir. Bu manada alanın sınırlarına matuf bir şekilde sadece ekonomi ve asabiyet konularına yer verilecektir. Konunun tarihsel alanına değil daha çok sosyolojik yönlerine değineceğimiz için tarihsel süreçlere ve kavramlara uzun uzun yer vermeyeceğiz. Çalışmada ilkin Pierre Bourdieu'nun Habitus, Sermaye ve Alan kavramları açıklanacak ardından da bu kavramlar üzerinden cahiliye Araplarının kimliğini oluşturan temel faktörlerden Asabiyet ve Ekonomi ayrı başlıklarda anlatılacaktır.

A. Pierre Bourdieu'nun Habitus, Sermaye ve Alan Kavramları

Pierre Bourdieu, ünlü Fransız sosyolog, felsefeci ve antropologdur. Yazmış olduğu eserlerde Habitus, Alan ve Sermaye vb. kavramlar üzerinden sosyolojik bir kubbe inşa etmiştir. Yazarın oluşturmuş olduğu bu üç kavram oldukça iç içe bir kullanım alanına sahiptir. Biri olmaksızın diğerleri asla düşünülemez. Şöyle ifade edecek olursak Habitus bazen sermaye ve alanın bir sonucu iken bazen de sermaye ve alanı oluşturan ana neden olmaktadır. Aynı şekilde bazen de Alan kavramı sermaye ve habitusun şeklini ve sınırlarını belirleyen şey olmaktadır. Sermaye ise türevleri ile habitus ve alanın kapsamını belirleyen şey olmaktadır. Şimdi bu üç kavramı açıklayacağız.

1. Habitus

Habitus kavramı Pierre Bourdieu'dan önce birçok düşünür tarafından kullanılmıştır. Lakin Bourdieu bu kavrama daha farklı bir perspektiften yaklaşmıştır.[4] İki anlamda kullanacak olursak birinci anlamda Habitus; Bireyin topluma dâhil oluşundan evvel oluşturulan ve bireyin kendini, içinde yaşadığı toplumu anlamlandırdığı ve çoğu zamanda sorgulamaksızın zihninde stokladığı anlam kalıpları bütünüdür. Habitusa sahip birey algıladığı şeyleri bu habitus sayesinde sistematik bir çerçeve içinde ele alır. Bu manada habitus hem bireyi yapılandırır hem de toplumun bir aktörü olan birey bu habitus ile yapıya dâhil olur.

Yani ikinci anlamda habitus aktörlerin oluşturmuş oldukları toplumsal yapının da ta kendisidir. Hem bireyi oluşturan yapı hem de bireyin de dâhil olduğu toplum tarafından yapılandırılmış bir yapıdır.[5]

Habitus insan bilincinin akıl yürütmelerinden ziyade alışkanlıkları haline gelen zihin kalıplarıyla olay ve durumlara tepki vermesini hazırlayan etmendir. Habitus bir yönüyle varoluşunu

---

[4] Marcell Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005),471.

[5] Adem Palabıyık, "Pierre Bourdieu Sosyolojisinde "Habitus", "Sermaye" ve "Alan" Üzerine", *Liberal Düşünce Dergisi* 16/61-62 (2011), 128.

geçmişten alır, fakat bu geçmişte oluşturulan toplumsal sistematik algı geleceğe yönelik bir kuralı/gönderiyi ifade eder. Aynı zamanda habitus bireyin uyguladığı zamanın içindedir.[6]

Bizce habitus bir kalıplaşmış düşünce biçimi ve toplumsal değer yargılarını ifade eder. Bu kavram "alışkanlık" kavramını çağrıştırsa da biz "Örf" kelimesinin manaya daha çok karşılık geldiğini düşünmekteyiz. Çokça bilinen küçük bir örnekle açıklayacak olursak;

Köy yaşantısı içinde doğmuş ve büyümüş bir insana bir milyon Türk lirası para kazansanız bu parayla ne yaparsınız diye sorulur. Birey de dünyada ki tüm soğanların iç kısmını yerim diye cevap verir.

Bu örnekte bireye önerilen para onun habitusunda daha önce karşılaşmadığı bir ekonomik sermayedir. Bu sermaye onun sosyal konumunu ve bireysel yönde ki yaşamını değiştirebilecek bir sermayedir. Lakin birey ise bu soruya içinde bulunduğu toplumun ekonomik, kültürel ve ahlaki alanı içerisinde oluşan Habitusu yani örfünde yer alan bir değer ile cevap vermektedir. Bu da yine yaşadığı toplumca en lezzetli kabul edilen şey olan soğanın iç kısmıdır.

Hâlbuki birey bu parayla birçok yeni deneyimi tadabilecekken bu düşünce aklına hiç gelmez. İşte bu o bireyin Habitusundan kaynaklanır.

2. Sermaye

Bourdieu, sermaye kavramının temelinde toplumsal bir eşitsizlik olduğuna dikkat çeker. Sermaye herkese eşit dağılmayan ve toplumsal tabakalaşmayı sağlayan şeydir. Lakin bu tabakalaşma sermayenin tek başına anlaşılmasıyla ortaya çıkmaz. Bu yüzden Bourdieu'da sermaye kavramının birçok boyutu bulunmaktadır. Bunlar dört farklı biçimdedir ve hepsi aslında sosyal ilişkilerde maddi bir edime tekabül etmektedir;

a. Ekonomik sermaye; bireylerin sahip oldukları maddi değerlerdir.

b. Kültürel sermaye; toplumca değerli olanların bilgisine ve üretimine sahip olmaktır. (yetkinlik alanları, sertifikalar, diplomalar,)

c. Sosyal sermaye; bireyin yaşadığı ve desteklerini alabildiği aile, çevre, kabile, grup ve toplum ağından edindiği güce denir. (soy, nesep, elit çevre vb.)

d. Sembolik sermaye; bireyin sahip olduğu ve şahsını ön plana çıkaran özellikleridir. (şeref, erdemlilik, namus, takdir edilesi duruş ve davranış şekilleri vb.)[7]

Bireyin içinde bulunduğu alan içinde özel şeyleri elde edebilmesi için ekonomik veya sembolik sermayeler gerekir. Sermayenin bireye sağladığı şey, istediği şeyleri elde etmesini sağlayıp istemediği şeyleri ise kendisinden uzaklaştırabilme gücüdür. Elde olan sermaye ile erişmek istediği şeyler için daha az çaba, zaman vb. harcar. Sermaye sayesinde örülen toplamsal ağda,

---

[6] Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: Kesit Yayınları, 1995),170.

[7] Ali Murat Yel. "Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* (İstanbul; İletişim Yayınları, 2007), 570.

hareket etme imkânı ve alanı genişlerken sermayesi olmayan bireyler belli toplumsal şartlara, konumlara ve hareket alanına sınırlandırılır.[8]

Konunun başında bahsettiğimiz gibi Bourdieu'da her kavram iç içedir. Sermaye kavramında da dikkat çeken şey sermayenin edinilmesi ve muhafaza edilmesi için bireyin içinde bulunduğu Habitusun niteliği önemli rol oynar. Doğuştan getirilen özellikler, aile, okul tarafından aşılanan eğilimler yönetilenler sınıfının Habitusunda sistemin devamlılığına gönüllü katılımını sağlamaktadır. Sermaye ve Habitusun ilişkisi bunu belirleyen şeydir.[9]

3. Alan

Bourdieu'da alan kavramı daha çok oyun örneğinden açıklık kazanmaktadır. Bireyler din, ekonomi, siyaset, sanat ve bilim gibi hayat alanlarında birer oyunda ki gibi görev, otorite ve başarı kuralları oluştururlar. Her alanın bir iç mantığında belirleyici olan şey oyunun (alanın) kurallarıdır. Yeterli sayıda oyuncunun (toplumsal) katılımı oyunun (alanın) varolmasını sağlar. Yani katılımcısı olmayan oyun (alan) vasfını yitirir. Bu oyunun kuralları yerleşik halde değildir. Oyunda (alan) önemli olan elde edilecek ödüldür. Oyun (alan) ödülün etrafında şekillenir.[10]

Bourdieu, alanı daha çok bir poker oyununa benzetir. Bireylerin önünde ki kozlar adil olmayan sermaye kaynaklarıdır. Masada ki kaybedenlerin veya kazananların önünde ki sermayeler hem oyunun geçmişini hem de devamında gerçekleşebilecek stratejilerini kestirmeye olanak sağlar.[11]

Alanlar değerli kaynakların edimi ve denetimi için yürütülen mücadele arenalardır. Bu değerli kaynaklar her türlü sermaye biçimidir. Ve ne kadar çeşitli sermaye biçimi varsa o kadar da çeşitli alan vardır. Aktörler (kişi, aile, kurum, grup veya örgüt) alanda neyin değerli kabul edileceğini belirlemek için mücadele ederler. Yani hem kaynağı elde etmek hem de o kaynakla değer kazanan şeyin ne olacağını belirlemek alanın otoritesinin işidir. Fakat alan da ki her aktörün katılımı bir bakıma alanın doğasını belirler. Alanda hâkim güçler ne kadar alanın tepesinde görünse de hâkim güç olmak isteyenlerle hâkim güç aslında her zaman karşı karşıyadır.[12]

B. Cahiliye Araplarında Asabiyet ve Ekonomi

1. Asabiyet

---

[8] Bourdieu vd., *Dünyanın Sefaleti*, çev. Levent Ünsaldı vd. (Ankara: Heretik Yay, 2015), 229.

[9] Yel. "Bourdieu ve Din Alanı", 567.

[10] Palabıyık, "Pierre Bourdieu Sosyolojisinde "Habitus", "Sermaye" ve "Alan" Üzerine", 135-136.

[11] Bourdieu - Loic Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 81-84.

[12] David Swartz, *Kültür ve İktidar "Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi"*, çev. Elçin Gen (İstanbul, İletişim Yayınları, 2011), 174-176.

İnsanlar bir şeyler ortaya koyarken mutlaka nedenlerden yola çıkarlar. Yani ortaya çıkan her şeyi hazırlayan bir zemin vardır. Cahiliye Arap kimliği de öyle alelade oluşmamıştır. Bu kimliği oluşturan en önemli faktörde coğrafi alandır. Nitekim Arap adının bile kaynağının "çölde yaşayan kimse" anlamına geldiği düşünülmektedir.[13]

Cahiliye Arapları çölde yaşayan, ahirete inanmayan, yüksek bir ahlak anlayışına sahip olmayan, fayda temelli hareket eden, maddi zevk ve sefahatlerini daima üstün tutan dünyevi kişilerdir.[14] Çünkü çöl coğrafyasında ki hayatın keskin kuralları insan ilişkilerinin kurallarını da keskinleştirmiştir yani maddileştirmiştir.[15] Özellikle de bu coğrafi alanda bazı kişilerin yaşamsal faaliyetlerde başarı sağlaması bu toplumda hayatta kalmanın belli metotlarını oluşturmaktaydı. Bu başarılı bireylerin davranışları "ata" izini takip ve kandan geleni kollama alışkanlığını doğurmuştur. Bunun en belirgin örneği de asabiyettir. Asabiyet kan bağıyla gelen yakınlıktan yola çıkarak kendi kanından olanı her daim korumak ve kollamaktı.[16] Bu noktada bir "Biz ve Ötekiler" durumunu belirleyen aidiyet duygusu, temelini sosyal ilişkilerle oluşturulan gruplaşmalardan değil biyolojik bağlardan almaktadır. Yani Asabiyet aslında bir sosyal kabullenme değil coğrafi alanın getirdiği bir zorunluluktu. Çöl ikliminin sınırlı kaynak ve yaşam sahalarında bir hayat süren bir birey için hayatta kalmayı kolaylaştırıcı bir faktördü. Ve asabiyetin sosyal yardımlaşmayı örgütlemekten başka da bir yararı yoktu. Çünkü o hayatın devamlılığını sağlamak için oluşturulmuş bir şeydir.[17]

Cahiliye Arapları asla bağımsızlık ve hürriyetlerinden taviz vermezlerdi.[18] Bourdieu'nun alan ifadesinde değindiğimiz gibi çöl gibi kaynak sıkıntısı çekilen bir ortamda değerli kaynakların (ekonomik, sembolik ve sosyal sermayeler) üzerinde yürütülen hâkimiyet çatışması o coğrafyada hayatta kalıp kalmamayı belirleyen unsurdu. Kıt kaynakların edimi için olan zorunlu bir örgütlenme biçimi olan kabilecilik (asabiyet) alan içinde sermaye biçimlerini elde tutmak veya elde etmek için güç mücadelelerini ortaya çıkarmaktadır. Bunun sonucu olarak Eyyamü'l Arap denilen kabileler arası sürekli savaşlar ortaya çıkmaktadır.[19]

---

[13] Hakkı Dursun Yıldız, "Arap", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/272.
[14] Adem Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 115-128.
[15] Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî b. Haldûn, *Mukaddime*. thk. Halil Kendir, (Ankara: Yeni Şafak Yayınları, 2004), 1/116-126.
[16] Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 3/453-455.
[17] İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/155-173.
[18] Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 12.
[19] Mehmet Ali Kapar, "Eyyamü'l-Arab", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12/14.

Arap asabiyetinde Toshihiko İzutsu'nun belirlediği 5 kavram vardır. Bunlar Cahiliye erdemleri başlığında sayılmıştır lakin aslında bu beş kavram aslında asabiyeti var kılan şeydir. Bunlar cömertlik, cesaret, vefa, doğru sözlülük ve sabırdır.[20]

Cömertlik, sınırlı olan ekonomik kaynakları kabilenin üyelerine dağıtmak ile hayatta kalmak hem de sosyal bir sermaye olarak bu eli açıklıkla kabilenin onurunu ve şerefini (dolaylı olarak bireyin kendi onur ve şerefini) yükseltmektir. İslâm öncesi dönemde özellikle Kusay b. Kilab'ın liderliği sonrasında Kureyş kabilesinin Mekke'ye gelen hacılara su dağıtması (sikaye) ve ağırlaması(rifade) tüm Araplarca onların övülmesine sebep olmuştur.[21]

Cesaret, kabilenin ekonomik kaynaklarını elde tutmak ve değerli kaynakları ele geçirmek için oluşturulmuş bir kavramdır. Asabiyetin getirdiği "Biz ve Ötekiler" duygusu herkesin biz olgusunu maddi ve manevi olarak korumak ve yüceltmek temeline dayanmaktaydı. Hak kavramının olmadığı Cahiliye Araplarında Eyyamü'l Arap adı verilen kabileler arası yapılan çoğu savaş aslında ekonomik ve sembolik sermaye savaşlarından başka bir şey değildi. Bu savaşlarda cesaret sahibi olmayan bir birey ya da kabile hem maddi anlamda yok olmaya sürüklenir hem de dönem şairlerinin diline düşer ve onun/onların tarihi bu korkaklığı ile anılırdı.[22] Yani sembolik sermaye kaybına uğrarlardı. Aksi durumda ise hem ekonomik hem de sembolik sermaye bakımından ödüllendirilirdi.

Vefa, kabile üyesinin kabilede olmaya karşı geliştirdiği bağlılığın doğal bir zorunluluğudur. Asabiyette sana sahip çıkıldıysa sende kabileden bir başkasına sahip çıkacaksın demektir. Yapılan her yardımın karşılıksız kalmaması yardım kültürünün devamlılığını sağlamaktır. Böylece bu erdem ile sosyal örgütlenmenin devamlılığı sağlanmış olmaktadır. Bunun yanında sadece kişinin kabilesinin değil kendi prestijini korumak için ahitlerine sadık olması gerekir. Çünkü bu erdemlerden yoksun olmak kişinin aleladeleşmesi ve kimliğini kaybetmesi demektir.

Doğru Sözlülük, vefa ile en yakın ilişkili olan bu erdem kabilenin hem iç düzeninin sağlanmasını hem de diğer kabile/kabilelerle ilişkilerinde de şeffaflığı ve güvenirliği (emin) olmayı getirir.

Sabır, kabile yaşantısı birçok feragati gerektiren ve sermayelerin dağılımının gelişen olay ve durumlara göre çok hızlı değiştiği bir ortamdır. O yüzden bir Arap hem coğrafi alanın getirdiği şartlara hem de kabile/kabilecilik alanı içinde ki durumlara sabır göstermezse hayatta kalamazdı.

2. Cahiliye Dönemi Arap Ekonomisi

---

[20] Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 111-146.

[21] Casim Avcı, "Kureyş (Beni Kureyş)", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara; TDV Yayınları, 2002), 26/442.

[22] Kapar, "Eyyamü'l-Arab", 12/15.

Cahiliye Araplarının ekonomileri dünyanın diğer bölgelerinde sıkça görüldüğü gibi tarım ve hayvancılık temelinde oluşmaktadır. Bölgenin el verdiği kısıtlı yerlerinde tarımsal faaliyetler uygun alanlarda yapılmış ve özellikle devenin bir değer ölçüsü olarak başını çektiği hayvancılık genel uğraşıların başını oluşturmuştur. Arapların en önemli geçim kaynağı ve bölgede ki ekonomik hareketliliğin temeli ise ticarete dayanmaktaydı. Çünkü çölün zor şartlarında geçimlik ekonomisinden artan her ekonomik sermayenin bunu karşılayamayan aktörlere ulaştırılması, ulaştıran açısından büyük sermaye fırsatlarına dönüşüyordu. Genel ticaret akışı Kureyş kabilesinin başını çektiği ticaret kervanları ve yine Kureyş'in hüküm sürdüğü Mekke şehrinde ki Panayırlara dayanıyordu.[23]

Arap ekonomisi iki insan tipinin etkileşimine dayanır. Bunlardan ilki olan Bedevi denilen çöllerde genelde göçebe yaşayan Arapların temel geçimliği devenin kılı, yünü, sütü ve etinden oluşmaktaydı. Bedeviler tarımla uğraşmaz hatta uğraşmayı da iyi görmezlerdi. Çölde yaşayan bu insanlar avcılıkta yaparlardı. Ticari anlamda yol kesicilik ve çapulculuk gelirlerinde önemli bir yere sahipti. Bedeviler Araplar arasında en cesur olanlarıydı ve gözünü budaktan ayırmayan kimselerdi. Baskın kültürü ile erişemedikleri ekonomik sermaye çeşitlerine ulaşıyorlardı. Bunun yanında dil zevkleri şiir ile gelişmiş kimselerdi.[24]

İkinci insan tipi olan Hadariler şehirlerde yaşayan tarım, gelişmiş hayvancılık ve ticaretle uğraşan sabit yerleşimli insanlardı. Hadarilerin ilişkileri Bedevilere göre daha gelişmiştir. Bedeviler de ekonomik sermaye ve kültürel sermayede az çok yer alırken hadariler her türlü sermayede büyük çoğunluğu oluşturuyordu. Din, Siyaset, Ekonomi, Sanat ve Sosyal Örgütlenmeler de hadariler için çok önemli bir yere sahipti. Bu sebeple ekonomi sınıflarının başını hür hadari Araplar çekiyor, bedeviler ise genelde hayatlarını hadarilere bağımlı yaşıyordu. Lakin bedeviler hadarilere göre asla boyun eğmemeleri ve inatçılıkları ile ön plana çıkarlar. Bedevi hadarinin dünyasına arada bir dâhil olsa da genelde kendi zorunlu ihtiyaçlarını karşılamakla yetindiği dünyasını onun dünyasına yeğliyordu.[25]

Bedevi Araplar genelde ticaretlerinde takas yöntemini kullanıyordu. Hadariler parayı tanıyor özellikle Rum ve İran paralarını ticarette kullanıyorlardı. Altın para dinar, gümüş para ise dirhemdi. Bu paraların kullanımı sarraflık işini kurmuştu. Sarraflar bu paraların gerçek değerini ve hilelerini bilen kişilerdi. Sarraflıkla beraber bölgede faizle borç verme ve kredi açma gibi işlemler başlamıştı. Faizli borç sistemi çöl ekonomisinde yeterli kaynakları olmayanların veya kıtlık vb. durumlarda darda kalanların özellikle başvurduğu bir sistemdi. Özellikle bölge etnik

---

[23] Faruk Bal, Çölün Ekonomisi: İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Ticaret, Ortaklık, Para ve Kredi, *Akademik Ortadoğu Dergisi* 9/1 2014, 102-108.

[24] Mustafa Fayda, "Bedevi", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/311-317.

[25] Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 113-115.

gruplarından Yahudiler bu faiz sisteminde büyük paya sahiplerdi. Fakat diğer Araplardan da mutlaka kredi ve faizli işlem yapanlar muhakkak bulunuyordu.[26]

Mekke' de bulunan Kureyş kabilesi, ekonominin ve dinin belirleyici unsuruydu. Onlar senede iki sefer kıta boyunca yaptıkları ticaret yolculuklarında diğer Arap kabileleriyle yaptıkları ortaklık "Mudarebe" sistemiyle bölgenin dış coğrafyalara açılan kapısı oluyorlardı. Bununla birlikte kabilelerin inanmış olduğu putlar ve kutsal ev Kâbe'nin Mekke'de bulunuşuyla dini turizmden de büyük pay alıyorlardı. Hatta "Hums" adı verilen kararlarıyla Mekke'de ki dini inancı ve ticareti tek ellerine almış ve şekillendirmişlerdir.[27]

C. Cahiliye Dönemi Asabiyet ve Ekonomisini Pierre Bourdieu Kavramları ile Okumak

Cahiliye Dönemi Arap Yarımadası'nda sermaye kaynakları özellikle ekonomik ve sosyal sermaye biçimleri üzerine kuruludur. Coğrafi alanda ki kıt kaynaklar sosyal örgütlenmeler ve güç mücadelesi ile kabilecilik (asabiyet) alanını oluşturmuştur. Kabilecilik oluşturulmuş bir yapıdır. Fakat aynı zamanda cahiliye Arap'ını yapılandıran bir yapıdır. Bu kabilecilik alanında ki sosyal ve ekonomik sermayelerin dağılımında ki eşitsizlikler kültürel ve sembolik sermayeleri doğurmuştur. Mesela oluşturulmuş bir yapı olan asabiyet içinde doğan bireyin kabilesi başlı başına sosyal sermayedir. Ve birey bu alanda asabiyetin değer atfettiği erdemlere sahip olmakla sembolik bir sermaye elde eder.

Bu noktada sembolik sermaye ile yan yana olarak hemen aklımıza kültürel sermaye gelmelidir. Kültürel sermaye özellikle Arap şairleri ile bölgede hayat bulur.[28] Şairler övgü ve yergilerle kabilelerin tarihlerini tutarken aslında kabilelerin ve fertlerin sembolik sermayelerini oluştururlar.

Asabiyetin beş cahiliye erdemi olan cömertlik, cesaret, vefa, doğru Sözlülük ve sabır Arap kabileciliğinin sembolik sermayeleridir. Bunlardan oluşan Arap asabiyeti ise bir habitusudur. Bizim tabirimizce cahiliye Arap'ının ve Arap asabiyetinin örfüdür. Kendini Arap Yarımadası'nın bu örfünde (Habitusunda) bulan birey, bu kültürün içinde yaşaması sonucunda Arap olmaya dair zihninde temel bir bilgi stokuna sahip olur. Bu manada o dönemde ki Arap'ın kendisine dair izlenimlerde bulunduğu değerler bütünü onun kimliğini inşa eder. Bireyin alan ve sermayelerle şekillenen Arap olmaya dair tüm fikirleri bir Arap Habitusunu oluşturur.

Coğrafi alan maddi kaynakları belirlemiştir. Kabilecilik alanı da bu maddi kaynakların kısıtlılığı üzerinden oluşturulmuştur. Özgürlüğüne düşkün ve zor şartlarda yaşamayı başarmış

---

26 Bal, "Çölün Ekonomisi", 102-108.

27 Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 148-153.

28 Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 140.

Arap, oluşturmuş olduğu asabiyet ortamında belli davranışların ve sosyal etkileşimlerin yönünü tayin etmiştir. Bedevi veya Hadari kabile olma tercihleri ile ortaya çıkan alanlar sermaye çeşitlerinin artmasına sebep olmuştur.

Bölgede tam anlamıyla bir devlet tipi organizasyon olmayışının nedeni de buradan gelir. Çünkü bölgede olan habitus(örf) cahiliye Araplarını çölde yaşayan ahirete inanmayan, yüksek bir ahlak anlayışına sahip olmayan, fayda temelli hareket eden, maddi zevk ve sefahatlerini daima üstün tutan dünyevi kişiler olarak üretmektedir. Bu devlet tipi bir organizasyonun temel gerekliliklerini yerine getirmelerine engel olmaktadır.

Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinin ticari ve sosyo-kültürel alanda ki çabaları bu habitusun dışında bir dünya oluşturdukları anlamına gelmemelidir. Kureyş aksine bu habitusun en başarılı örneği ve hamisidir. Ekonomi, din, sanat ve sosyal örgütlenme bakımından alanın tüm gerekliliklerini yerine getiren cahiliye Arap habitusunun liderleridir.

Bu manada bu habitusta ortaya çıkacak her türlü değişim ve farklılığa karşı direnç göstermeleri çok doğaldır. Manidardır ki cahiliye Arap habitusunun hamisi olan Kureyş'ten bu habitusu, sermaye biçimlerini ve alanın yapısını önemli ölçüde değiştirecek biri çıkacak ve İslâm öğretilerini yayacaktır. Lakin O'nun vefatından sonra ortaya çıkan hadiselerde görüleceği üzere ilk dönem Müslümanları haricinde ne Kureyş ne de diğer Araplar tam anlamıyla bu yeniliğe ayak uydurabileceklerdir.[29] Çünkü coğrafyadan yola çıkarak cahiliyeyi kimlik edinmiş Araplar coğrafya değişmedikçe yeni olan her kimliğe direnç göstereceklerdir.[30]

SONUÇ

Cahiliye Arapları bir örgütlenme biçiminden yoksun barbar kabile toplumları değillerdir. Lakin medeni toplum kuralları ve aidiyetlerinden yoksun bir toplum tipi oluşturmuşlardır. Bu toplumunda kendine has kuralları ve işleyiş biçimleri vardır. Bu da bir Arap kimliğinin sonucudur. Pierre Bourdieu'nun kavramlarıyla ile baktığımızda cahiliye Arap kimliğini oluşturan temel faktörler de netlik kazanmaktadır. Böylece bu toplumda ki medeni yoksunluğun temelleri daha iyi anlaşılmaktadır.

---

29 Şaban Öz, "İlk Dönem İslâm Toplumunda Değişime Direnç Üzerine Teşhisi Bir Değerlendirme", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2009), 57-95.

30 Hz. Peygamberin vefatı sonrası "Mevali" kavramı fethedilen ülkelerin halkından esir veya köle olmadıkları halde bir Arap ya da Arap kabilesi vasıtasıyla İslâm'ı kabul ederek onların mevâlîsi sayılan yahut kabile anlayışına dayalı sosyal yapıda iyi bir yer edinebilmek için güçlü Arap kabilelerinden biriyle velâ (himaye) akdi yaparak onun himayesine giren gayri Arap Müslümanları ifade etmek için kullanılmıştır. bk. İsmail Yiğit, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV Yay., 2004), 29/424-426

Cahiliye Arap kimliği coğrafya, ekonomi, asabiyet, din ve şiir temelinde oluşmuş ve oluşturulmuştur. Bu açıdan bakıldığında medeni toplumlarda da bir kimliği oluşturan en temel etkenler bunlardır. Fakat bu temel esasların oluşum şekilleri ve ifade ediliş biçimi, ortaya çıkan kimliğin ne olduğunu belirlemektedir.

İbn Haldun'un meşhur sözü olan "Coğrafya kaderdir. " bizlere konunun özünü sunar. Coğrafya üzerine toplumlarını inşa eden insanoğlu Pierre Bourdieu'nun oyun benzetmesinde ki gibi güç ve yaşam döngüsünde ki rolleri belirlemek için alanlar oluşturur. Bu alan üzerinde oynanan tüm oyunların genel akışı bir kimliği doğururken işleyişin devamlılığı ile bu kimlik üretilmeye devam eder. Coğrafya değişmedikçe oyun içinde ki sermaye biçimlerini değiştirmek maalesef ki sadece o toplumun tarihinde bir yöne olan dalgalanmalar olarak kalmaktadır.

Kastettiğimiz mana "Coğrafya kaderdir." cümlesinden çıkan yegâne sonucun coğrafyanın insanı kader planında şekillendiren ve bir kuklaya dönüştüren bir yapı olmadığıdır. Coğrafyayı kader kılan şey, toplumların kimliklerine ifade ediliş biçimi bakımından etki ettiğidir. İşte bu yüzden cahiliye Arap habitusunun bir eseri olan Cahiliye kimliği de coğrafyanın ve coğrafyanın etki ettiği diğer faktörlerin bir ürünüdür.

KAYNAKÇA

Apak, Adem. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

Avcı, Casim. “Kureyş”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 26/442. Ankara; TDV Yayınları, 2002.

Bal, Faruk. “Çölün Ekonomisi: İslâm Öncesi Arap Yarımadası’nda Ticaret, Ortaklık, Para ve Kredi”. *Akademik Ortadoğu Dergisi* 9/1 (2014), 102-108.

Bilgin, Vejdi. “Cahiliye’den İslâm’a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/14 (2005), 123-142.

Bourdieu, Pierre vd. *Dünyanın Sefaleti*. çev. Levent Ünsaldı vd. Ankara: Heretik Yayınları, 2015.

Bourdieu, Pierre – Loic Wacquant. *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. çev. Nazlı Ökten. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Bourdieu, Pierre. *Pratik Nedenler*. çev. Hülya Tufan. İstanbul: Kesit Yayınları, 1995.

Çağrıcı, Mustafa. “Asabiyet”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 3/453-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Fayda, Mustafa. “Bedevi”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi.* 5/311-317. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Fayda, Mustafa. “Cahiliye”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Günaltay, Şemsettin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.

Harman, Ömer Faruk. “Vahiy Geleneğinde İslâm”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 23/3-5. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Hitti, K. Philip. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî. *Mukaddime*, thk. Halil Kendir. Ankara: Yeni Şafak Yayınları, 2004.

İzutsu, Toshihiko. *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

Kapar, Mehmet Ali. “Eyyamü’l-Arab”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 12/14-15. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Mauss, Marcell. *Sosyoloji ve Antropoloji*. çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005.

Öz, Şaban. İlk Dönem İslâm Toplumunda Değişime Direnç Üzerine Teşhisi Bir Değerlendirme. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2009), 57-95.

Palabıyık, Adem. "Pierre Bourdieu Sosyolojisinde "Habitus", "Sermaye" ve "Alan" Üzerine". *Liberal Düşünce Dergisi* 61-62 (2011), 128.

Swartz, David. *Kültür ve İktidar "Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi"*. çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Yel, Ali Murat. *Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik*, Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Yıldız, Hakkı Dursun, "Arap", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 3/272, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

DİNİ KİMLİĞİN OLUŞUMUNDA KÜLTÜRÜN ETKİSİNİN CAHİLİYE DÖNEMİ ÖZELİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

Bahar Küçük*

GİRİŞ

Kolektif kimliğin en önemli yapı taşlarından biri olan din, kimliği bireyin geçmişini açıklamaya çalışan zihniyet bağlamında inşa etmektedir. Dini zihniyet ise dünyayı algılamada sadece dine değil din dışı unsurlara da bakışı şekillendirmektedir. Bir dine ait zihniyet o dinin inananları tarafından paylaşılmakta, yayılmakta ve insanları etkisine almaktadır. Cahiliye, bir kültürel oluşumun, zihniyetin, bir düşünce ve algılayış biçiminin ifadesidir. Bu değer tutumları ile Cahiliye anlayışı, mensuplarına bir kimlik vermiştir. Bu kimlik ise "cahiliye kimliği"dir.

Çalışmamızda Cahiliye kültürünün inşa ettiği zihniyet olgusunun dini kimlik üzerindeki etkisini inceleyeceğiz. Burada kalitatif metodu kullandık. Konunun daha açık bir şekilde sunulmasına adına dökümantosyon tekniğine başvurduk.

Konuyu iki ana başlığa ayırarak; ilk bölüm olan, "dini kimlik ve kültür" de dini kimliğin ve kültürün tanımı ve karşılıklı ilişkileri bağlamını inceledik. İkinci bölümde ise, "cahiliye kültürü ve dini kimlik" konularına değindik. Cahiliye kültürünün genel durumuna baktıktan sonra bu durumun dini kimliğe etkilerini işledik.

A)DİNİ KİMLİK ve KÜLTÜR

Dinin varlığına baktığımızda insanlık tarihi kadar eski ve köklü olduğunu görürüz. Dinlerin, her ne kadar farklı yorumları yapılsa da buna rağmen, insanın kutsalla olan[1] ilişkisine açıklama getirme ve insana bu bağlamda bir yaşam tarzı sunma gibi ortak yönlerinin olduğu bir gerçektir. Felsefe ve sosyoloji bilimine baktığımızda ise din, farklı açılardan ele alınmıştır. Fel-

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, bahar_kucuk93@hotmail.com.

[1] Hasan Tanrıverdi, "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ordu Üni. Sos. Bil. Ar. Der* 8/3, (Kasım 2018), 597.

sefe, dini soyut bir alan olarak görür ve onu metafizik alanında inceler. Bu yönüyle din felsefenin referansları arasında yer almaz. Sosyoloji bilimine baktığımızda ise dini üç kategoride işler. Bunlardan ilki, dini tamamen şekle indirgeyen, dini toplumsal boyutta ele alıp zarar ve faydası bakımından ele alıp değerlendirirken, ikicisi ise; Weberci anlayışla tanımlanan, dine zihni bir inanış ve duyuş olarak bakan yaklaşımdır. Üçüncüsü ise, dine politetik yaklaşan ve dini, kapsayıcı, kuşatıcı ve yaygın kutsal motiflerin hepsidir.[2]

Sosyal bilimlere baktığımızda din, kaynağı itibariyle farklı açılardan ele alınmaktadır. İlki vahiy kaynaklı olarak kabul edilen ilahi dinler, diğeri ise antropolojik yönelimlerle değerlendirilen ve bir kültür sistemi zemininde değerlendirilen kültür kaynaklı dinlerdir. Kültür kaynaklı dinler, genellikle antropolojik yaklaşımlarla ele alınmıştır. Antropolojik anlayışta din, değer yargılar, sembol ve simgeler, inanç ve davranışlardan oluşan, pratik edilebilen ve öğrenilen kültürel bir harmoni ya da kültürel bir kompleks olarak değerlendirilmektedir. Burada din, kültür içinde yerini alarak ve hemen hemen kültürle eş değer biçimde tanımlanmaktadır. Bu konumda ise şu söylenebilir: Kültür, insan ürünüyken, evrensel din ya da dinler ise vahiyle başlamaktadır.[3] Dinin metafizik boyutunun yanında başka fonksiyonları da vardır. Bu fonksiyonlar arasında ise kimlik kazandırma fonksiyonu, kültürel fonksiyon, anlam verme fonksiyonu ve yapısal fonksiyonlar sayılabilir. Kimlik ve âidiyet duygusu kazandırma fonksiyonunda ise din, bulunduğu ortamdan uzak, yeni bir çevreye ya da farklı bir yere göç eden bireyler için bir kimlik kaynağı olarak çok önemli bir işleve sahiptir.[4] Dini kimlik ise; bireyin kendini tanımlarken dinden hareketle yani dini zeminle kendini tanıttığı kimliktir.[5] Bununla beraber, aile gibi hem dînî hem de doğal bir bağlılık kurumu üyelerinden uzak bir ortamda dînî oluşumlar, kişilere önemli bir ait olma duygusu kazandırabilmektedir. Kişi bir dine bağlandığında var oluşsal sorularına; ben kimim? Yaradılış amacım ne? gibi sorulara cevap bulabilmektedir.[6] Aynı zamanda din içerisinde barındırdığı ritüeller aracılığı ile bireylerin yeni kimlikler kazanmasında ve bu kimliklerin güçlenmesinde de etkili olmaktadır. İnsan hayatının kritik sayılabilecek dönemeçlerinde din geleneksel toplumlarda her zaman varlığını hissettirmiştir. Örneğin bir çocuğun doğması, evlilik töreni, vefat etme vb. olaylarda din kutsayıcı varlığını açıkça göstermiştir.[7]

Kimliğin ortaya çıkış süreci gelişimsel bir yönelimi gösterir. Kimlik oluşumundan söz etmek, gelişimsel bir yaklaşıma delalet eder. Bu doğrultuda kimlik fıtri değildir, doğuştan verilen

2 Mustafa Güven, "Kültürün Bir Unsuru Olarak Din", *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 936-937.
3 Halit Yeşilmen, "Etno-Dini Kimlik Açıdan Mahallemiler", *Artuklu Akademi* 3/2 (Mart 2016), 9.
4 Ali Coşkun, "Din ve Kimlik", *M. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 24 (Ocak 2003), 5.
5 Mehmet Yanmış& Bayram Kahraman," Gençlerin Dini ve Etnik Kimlik Algısı: Diyarbakır Örneği", *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/2 (2013), 122-123
6 Paul Vermeer & Johannes Van Der Ven, "Dini Kimlik Oluşumu: Eğitimsel Bir Yaklaşım", çev. Ayşe Zişan Furat, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, (2006), 176
7 Coşkun, "Din ve Kimlik", 15.

bir özellik olmayıp, zamanla oluşan bir şeydir. Peki zamanla oluşan bu 'şey' nedir? Bu sorunun cevabını verebilmek açısından Charles Taylor'ın tanımladığı kimlik kavramının izahı son derece yol göstericidir: "Kimlikle neyi kastettiğimizi düşünün. O, kim olduğumuz, nereden geldiğimizdir. Aslında; beğeni, arzu, fikir ve isteklerimizin ifade ettiklerine karşın 'öz'dür."[8] Bu tanımdan yola çıkarak Taylor'a göre; bireyin beğenisine, isteğine, düşüncelerine mana vermesini sağlayan 'şey' özdür ve bu özün gelişimiyle kimlik oluşur. Ricoeur ise bu soruyu, anlatısal öğretisi bağlamında yanıtlamaya gayret eder. Ona göre bireyin yaşam öyküsünü meydana getiren fikir, eylem, tecrübeyi aşkın bakış açısıyla yorumlandığında bir dini kimlik olgusundan bahsedilebilir. Çünkü bireyler, yaşamlarındaki hadiselerin sürekliliğini sağlamak ve yaşamlarını anlamlı kılabilmek amacıyla sonsuz bir aşkın hakikate yönelebilirler ya da yönelmeyebilirler. Bir birey kişisel yaşam öyküsündeki denge ve tutarlılığı devam ettirmek maksadıyla aşkın hakikate başvurduğunda ve bunun sonucunda onaylandığında artık söz konusu bireyin dini bir anlatısal kimlik oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda anlatısal kimlik ve dini anlatısal kimliğin ortaya çıkması bir anlamda hermönetik bir aşamadır. Bireyin hayat hikayesinin yorumlanması, daima kendisini kuşatan kültürdeki yerleşik kabuller ışığında ve onların yardımıyla oluşur. Bu yerleşik kabuller, bu yolda anlatı (narrative) gelenekleri ve diğerlerinin geçmişleri içinde yer bulan veya bir parçası olan bireyin kimliğinin esası haline gelir.[9]

Kültürün tanımına baktığımızda, dinin tanımında olduğu gibi karşımıza farklı tanımlar çıkmaktadır. Ancak genel anlamıyla kültürü bakacak olursak, bir milletin ya da toplumun hayat tarzının bütününü ifade eden kompleks bir yapı olduğunu görürüz. Genel bir anlamıyla baktığımızda insanlar tarafından üretilen gelenek, sanat, bilgi, görenek gibi birimlerden oluşan bütündür.[10] Sosyal bilimlere baktığımızda ise kültür, "bir topluma özgü inançlar, gelenekler, düşünme ve hareket etme biçimleri bütününü belirtir."[11] Necati ÖNER kültürü özgü ve ortak kültür olmak üzere iki temel ayrım halinde ele almıştır. Topluma ait olması açısından aidiyet bakımından kültürün iki yönü vardır. Bunlardan ilki, belli bir kültüre ait olan milli bir kültürken diğeri evrensel kültürdür. Milli kültür ait olduğu milletin kodlarını taşırken, evrensel kültür herkese aittir. Milli kültür, bir bölgeye hasken evrensel kültür dünya genelinde yaygındır. Bu nedenle milli kültürün sosyoloji açısından öznel değeri (sosyo-subjektif) varken evrensel kültürün ise nesnel değeri vardır. Millete ait kültür toplumun özünü oluşturur. Toplumu toplum yapan kodları taşır. Bireyleri, öznellikleri birbirinden farklı kıldığı gibi milletleri de milli kültürleri birbirinden farklı kılar. O halde milli kültür bir milletin öznelliğidir. Evrensel kültür tüm insanların ortak ürünüdür. Evrensel kültür tüm insanlığa ait olduğundan ortak kültür niteliği taşır. Bu yüzden ortak kültürden yararlanıldığı her durumda aslında ortak kültür bir anlamda

[8] Vermeer & Van Der Ven, "Dini Kimlik Oluşumu: Eğitimsel Bir Yaklaşım", 175
[9] Vermeer & Van Der Ven, "Dini Kimlik Oluşumu: Eğitimsel Bir Yaklaşım", 175-176.
[10] Tanrıverdi, "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", 597.
[11] Philippe Riutort, *Sosyolojiye Giriş Dersleri,* çev. Ertuğrul Cenk Gürcan (Ankara: Doğubatı, 2017), 65.

milli kültürün içine eklemlenir. Bu açıdan milli kültürü yalnızca ait olduğu millete telakki etmek yanlış olacaktır. Çünkü bir millete özgü kültür sonuç itibariyle ortak ve özgü kültürün bileşkesidir.[12]

Dinle kültür arasında son derece yakın bir ilişki vardır. Bu yakın ilişki sebebiyle dindeki bir değişme kültürü de etkileyecektir. Louis Dollet'nin de dediği gibi, "din, doğumundan ölümüne kadar insana yardım eden ve onu yöneten biricik hayat biçimi" olduğu için etkileşim hususunda hakimiyeti dine vermek gerekir.[13] Tarihin ilk dönemlerinden içinde bulunduğumuz zamana kadar kültür ve din ilişkisi her zaman varolagelmiştir. Geçmişte olduğu gibi bu ilişki istikbalde de varlığını devam ettirecektir. Ateist olduğunu iddia eden düşünürler ya da dinin varlığını kabul eden düşünürler de dahil din veya ahlaki unsurların bireyin gelişimi üzerindeki kültürel fonksiyonunu görmezden gelememişlerdir.[14] Din ile kültür her ne kadar kaynakları bakımından farklılıklar arz etse de işlevleri açısından benzerdirler. Paul Tillich ise din ile kültürün bağını "karşılıklı etkileşim" metodu ile açıklar. Tillich kaleme almış olduğu makalesinde bu durumu "din kültürün esası, kültürde dinin ifadesidir." şeklinde ifade etmektedir. Buradan da anlayacağımız gibi Tillich dinin motiflerini kültür bağıyla hayata aktarabileceğimizi ve görünür kılabileceğimizi belirtmektedir. Bu doğrultuda birey, inandığı dinin isteklerini idrak edecek aynı zamanda içerisinde bulunduğu kültürel çevre ile inancı arasında bir uyum kurabilecektir. İnsanların temel ihtiyaçlarını göz önüne almaksızın insanlığın kurtuluşu için yapılacak her din yorumu, insanlar üzerinde beklenilen etkiyi uyandırmayacaktır. İnanç olgusunu kültürel olgulardan bağımsız olarak ele almak bireylerin toplumsal yaşamında kopukluğa sebep olacaktır.[15]

Bu doğrultuda ise her toplumun din algısı kendi kültür algısını da şekillendirmiştir. Toplumsal olgularla etkileşen din; aynı zamanda, kendisi de toplumsal olandan etkilenerek toplumsal dokuya uygun bir içerik ve form kazanır. Dinin toplumsal olanla karşılıklı etkileşimi, onun genel inanç dünyası içerisinde birçok toplumsal farklılıklarının ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Toplumsal motiflerle yoğun bir kontakt içerisinde olan din, toplumun sanat, mimari, siyaset, ekonomi, kültür ve boş zaman değerlendirmesine kadar hemen her alanda etki göstererek toplumsal kimliğin oluşumunda ve gelişiminde yer almaya devam eder.[16]

B) CAHİLİYE TOPLUMUNUN DİNİ ve KÜLTÜREL YAPISI

---

[12] Murtaza Korlaelçi, "Din-Kültür İlişkisi", *Felsefe Dünyası Dergisi* 8 (Temmuz 1993), 40.
[13] Korlaelçi, "Din Kültür İlşkisi", 46
[14] Korlaelçi, "Din Kültür İlişkisi", 46.
[15] Fatih Özkan, "Dinin Anlaşılmasında Kültürel Etki", *Iğdır Üni. Sos. Bil. Der*. 10 (Ekim 2016), 306.
[16] Şahin Gürsoy & İhsan Çapçıoğlu, "Din-Kimlik ilişkisi Üzerine", *Toplum Bilimleri Der*. 1-3/1-6 (Ocak- Haziran 2006-2009), 115-120.

Çalışmamızın bu bölümünde Arap toplumunu oluşturan kültürel öğeleri din ve kimlik bağlamında ele alacağız. Konumuzun daha iyi anlaşılması adına öncelikle Arap toplumunun kültürel ve dini anlamda genel bir çerçevesini çizmek yerinde olacaktır.

Arapların, İslâm'dan önceki yaşadıkları dönemleri genel olarak tanımlamak için kullanılan dönemin adı "cahiliyye dönemi" dir. Bu kelime "chl" kötünden gelmiş olup, eski sözlüklerde "bilgisizlik" anlamı verilmiştir. Bu durumda câhiliyye çağı "bilgisizlik çağı" anlamına gelir.[17] Cahiliye, bir zihniyet, bir anlayış bir inancın tanımıdır. Cahiliye kendisine ait örf ve adetleriyle sosyal müesseseleri, adalet ve hakkaniyet algısı, birey ve evren düşüncesi, doğaüstü inanışları açısından kültürel bir yapı oluşturur. Cahiliyenin bu kültürel yapısı, kendi içerisinde çeşitli değer yargılarını barındırır. Kendisine ölçüt kabul ettiği kaynakları, hayatın manası ve gayesine içkin değerlendirmeler, gerçeklik ve ölümden sonraki hayat fikriyatı yönünden kendine ait bir değer oluşturmaktadır. Cahiliye anlayışı bu değerler aracılığıyla kendisine mensup bireylere bir kimlik verir ve bu verili kimlik artık bir cahiliye kimliği halini alır. Bu anlamda bir cahiliye kimliği İslâm inancının vermiş olduğu kimliğin zıddıdır. Kültürel kodlara sahip cahiliye kavramı ve bireye bir kimlik veren cahiliye kimliği kavramı İslâm öğretisinin ortaya koymuş olduğu kimliğin zıddıdır. Çünkü Cahiliye bu kimliği atalarının inancından ve devam ede gelen dünyevî güçlerden alırken İslâmî kimlik ise Kur'an-ı Kerim'den alır.[18]

Dini yapısına baktığımız da; Arabistan Yarımadası farklı dini inançlara ev sahipliği yapmaktaydı. Putperestlik, animist, natüralist, haniflik, az sayıda da olsa Hristiyanlık ve Yahudilik de bunların içinde sayılabilir. Kelbi kitabında, Arapların putperestlikle olan bağlarından bahsederken onların Mekke'den uzaklaştığında bu Kutlu Ev'e olan bağlılıklarından ötürü yanlarına bu kutlu bölgeden taş alarak ayrıldıklarını söyler. Kutlu Ev'e saygısından ve Mekke'ye olan tazimlerinden dolayı, kutsal saydıkları bu mekandan yanlarına bir taş alarak buradan ayrılırlardı. Konakladıkları bölgelerde aldığı taşı önemli bir yere yerleştirir Kabe'yi tavaf ederken yaptıkları gibi onun etrafında dönerlerdi. Böylece kendilerine şans getirdiğine inandıkları bu taşa sevgi ve hürmetlerini göstermiş olurlardı. Bunun yanında Cahiliye Araplarının Kâbe'ye ve Mekke'ye yönelik sevgi ve bağlılıkları devam ediyor, hac ve umre ibadetlerini Hz. İbrahim ve İsmail'den öğrendikleri şekilde yapmaya gayret ediyorlardı.[19] Bu bilgilerden hareketle Arapların dini motiflere değer verdiklerini söyleyebiliriz.

Cahiliye Dönemi'nde Araplar, ilk dönemlerde yaratıcının varlığını kabul ediyorlardı. Fakat zaman içerisinde araştırma ve düşünmeyi bıraktılar. Ayrıca yaratıcının büyüklüğü ve yüceliği nedeniyle ona doğrudan ulaşmanın zor olacağını bu nedenle ancak aracılar sayesinde yaratıcıya yaklaşıp ona dua edebileceklerini düşündükleri için 'esnâm', 'ensâb' ve 'evsân', adını verdikleri

---

[17] Adem Apak, " Araplarda Sosyal, Siyasi, Kültürel Hayat", *İslâm Tarihi* (Erişim 21 Şubat 2020).
[18] Şinasi Gündüz, *Cahiliyenin Kültürel Kodları*, Milel ve Nihal 13/1(2016), 14.
[19] İbn Al- Kalbî, *Kitabu'l-Esnam*, çev. Beyza Düşüngen, (Ankara: AÜİF Yay. 1968), 26.

putlar, dikili taşlar ile heykeller yaparak tapmaya başlamaları sonucu yaratıcının varlığını inkâr etmişlerdir.[20]

Cahiliye Araplar'ı kabile olarak yaşar ve çoğu zaman kendi aralarında savaşırlar bu yüzden de siyasi anlamda bir birlik kuramadıkları gibi inanç konusunda da bir birliktelik tesis edememişlerdi. Araplar, Cahiliye Dönemi'nde inşa ettikleri put evlerinde dua eder, adaklar adayıp kurban keser, inandıkları putun etrafında dönüp onu tavaf edip secde eder ve tanrılarının rızasını kazanmak için sadaka verirlerdi. Cahiliye Araplarının yapmış olduğu bu gibi ibadetlerin amacı sağlıklı olmak, savaşlarda başarı elde etmek, para kazanmak ve ayrıca erkek evlat sahibi olmaktı fakat bu gibi kazanımları elde etmek için taptıkları putların kendilerine yardım etmeleri gerektiğine inanıyorlardı. Cahiliye Dönemi'nde Arapların ibadet etme gayesi dünyevi arzularına kavuşmaktı. Araplar ibadetlerini putların konulduğu evlerde yapar, putlara secde ve dua ederlerdi. Genellikle sağlık, para, başarı ve çocuk sahibi olmak için putlardan medet umarlardı. Cahiliye Araplarında hayatlarının en değerli varlıklarıydı çünkü önemli bir karar almadan önce veya dünyevi arzuları ile ilgili isteklerinde danışacakları tek merci putlardı. Putlar hem onlara yol gösteren bir kılavuz hem de taptıkları değerli bir varlıktı bu yüzden herkesin evinde taptığı bir putu ve ayrıca putlar için put evleri bulunmaktaydı. Bununla birlikte Cahiliye Arapları önemli bir karar öncesi putlardan yardım dileyerek ve onların huzurunda fal okları çekerek günlük hayatta karşılaştıkları sorunlara çözüm ararlardı.[21]

Cahiliye Arapları, Allah'ı Kâbe'nin Rabbi olarak Allah'ı kabul ediyor ve yemin edecekleri vakit yeminlerini Allah'ın ismiyle ederlerdi. Ahiret inançları belirgin bir şekilde değildi, günlük hayatlarında Ahirete inanmayan bir toplum görüntüsü çizmelerine rağmen Arapların bir kısmının ölen kişinin mezarının yanına yiyecek ve giyecek koymalarının sebebi hayatı sona eren kişinin tekrar hayat bularak dünyaya döneceği inancından kaynaklanmaktaydı.[22]

Arabistan Yarımadası'nın toplumsal yapısına baktığımızda; Cahiliyye toplumu bedevi ve hadari olmak üzere iki kısma ayrılmaktaydı. Bedevi kavramı göçebe hayatı benimsemiş olanlar için kullanılırken, hadarî kavramı ise yerleşik hayatı benimsemiş olanlar için kullanılmaktaydı. Cahiliye Arap toplumu zorlu çöl koşulları sonucu meydana gelmiş sosyal bir yapı olarak kabul edilen kabilecilik anlayışının üzerine bina edilmiştir. Kabile, aynı soydan geldikleri kabul edilen ve aralarında nesep bağı bulunan bireylere verilen ortak isimdir. Arabistan iklim şartlarında çekirdek aile dediğimiz bir erkek, bir kadın ve bir kaç çocuktan oluşan yapıda aile hayatı sürdürmenin zorluğundan dolayı, kabile sakinleri ancak kan bağına dayalı kabile sistemi veya aşiret denilebilecek gruplar halinde yaşayabilmişlerdir.[23] Bununla birlikte kabile dayanışması, hiç de mutlak değildi. Kabile üyeleri robot olmayıp, fakat, insanlar bencilliğe -ki Lammens buna

---

[20] Mehmet Bölükbaşı, "Cahiliye Araplarında Din Anlayışı", *Nüsha Dergisi*, 19/49 (Aralık 2019), 115

[21] Bölükbaşı, "Cahiliye Araplarında Din Anlayışı", 110.

[22] Bölükbaşı, "Cahiliye Araplarında Din Anlayışı", 111

[23] Apak, "Araplarda Sosyal, Siyasi ve Kültürel Hayat".

ferdiyetçilik diyor- mütemayil oldukları için, bazen kendi çıkarlarını kabile çıkarlarının önüne geçirebiliyorlardı. Böylece her zaman birtakım 'bayağı' kimseler vardı ki, bunlar, kabileye neye mal olacağını düşünmeksizin başlarını belaya sokmaktaydılar. Dolayısıyla kabileleri de kendilerine sahip çıkmazdı. Böyle bir kimse hali' diye tanınırdı.[24]

C) CAHİLİYE KÜLTÜRÜNÜN DİNİ KİMLİK OLUŞUMUNA ETKİSİ

Önceki bölümlerde genel hatlarıyla Cahiliyye Döneminin dini ve kültürel yapısının genel bir profilini çıkarmaya çalıştık. Toplumsal yapıda meydana gelen her türlü değişim ve dönüşümden sosyal bir kurum olması sebebiyle din de kendi üzerine düşen payı almaktadır. Zira toplumsal kurum, kendisini inşa eden ögelerin birbirlerini etkiledikleri bütünsel bir yapı olarak ele alınmaktadır. Sonuç itibariyle söz konusu mekanizma içinde gerçekleşen değişimlerden bazı ünite ya da unsurların etkilenmediğini düşünmek, yerinde bir anlayış olgusu değildir. Her halükarda böylesi bir yaklaşım, toplumsal realite ve gerçeklerle örtüşmez. Öyleyse dinî alanda gerçekleşen değişimler, mevcut sosyal yapı üzerinde tesirli olduğu gibi, sosyal yapıda meydana gelen değişmeler de dinde bazı yapısal değişimlere sebep olurlar.[25]

Bu bilgiler ışığında Arap toplumunun sahip olduğu karışık kültürel zeminde haliyle toplumsal çözülmeler baş göstermiş, dışa açılımlı ticari ekonomiye geçmeyle birlikte servet birikimleri de başlamış ve buna paralel olarak cemaat bağının zayıflamasıyla bireysellik ön plana çıkan bir kavram halini almıştır. İslâmiyet gelmeden önce takriben, bir buçuk asırdan bu yana, İbn Haldun'un ifadesiyle, Mekke'nin bedevi toplumdan hadari topluma geçiş sürecinin ağrılı geçtiği su götürmez bir gerçektir. Mekke'nin ticari anlamda merkez haline gelmesiyle birlikte, Bedeviler geleneksel ahlakî değerlere önceki dönemlerde verdikleri önemi göstermiyorlardı. Bu durumda Bedevî toplumunda ahlakî bir çözülmenin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Kabile ve soy kurumu pek çok açıdan henüz gücünü kaybetmemişti ancak Cahiliye Arapları arasında akrabalık ve kan bağları önemini yitirmeye yüz tutmuştu.[26]

Kureyş toplumunda toplumsal dayanışmayı zedeleyen kan davasında genel anlamda bir azalma yaşanmasına rağmen söz konusu toplumda yine toplumsal dayanışmayı tehdit eden diğer unsurlardan biri de iktisadî eşitsizliğin ortaya çıkardığı cömertlik gibi mürüvvet ahlakının değerini kaybetmeye yüz tutarak yerini mal mülk biriktirme alışkanlığının almış olmasıdır. Bunun neticesinde şeref sahibi olmadaki üstünlük ilkesinin yerini servet sahibi olmak üstünlüğü almaya başladı. Fakat elde edilen servete güvenme anlayışı bireyin kendine olan güvenini artırırken Tanrısı ile olan bağlılığını giderek aşındırmaya ve beraberinde bireyin Tanrısını inkar etme durumuna götürüyordu. Bu durum Mekke'de ticari hayat bireyselliğin gelişmesine neden

---

[24] W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas- Azmi Yüksel, (Ankara: AÜİF Yay. 1986), 30.
[25] Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçıoğlu, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (Ankara: A. Ü. Yayınevi, 2012), 142.
[26] Abdurrahman Kurt, "İslâm'ın Ortaya Çıkışında Sosyo-kültürel Bağlam", *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Der.*, 20/1, (2011), 19-20.

oluyor, kişi bireysel kazanımları için bağımsız hareket ettikçe mensubu olduğu kabilesinin beklentilerini daha az önemser hale geliyordu. Toplumda ortaya çıkmaya başlayan bireysellik yönelimleri, çoğunlukla bireylerin mensubu oldukları kabilelerinin ülkülerinin tersine faaliyetlerde bulunmasına sebep olmaktaydı. Bu duruma örnek verecek olursak, Ebu Leheb, yeğeni Hz. Muhammed'e karşı Haşim oğullarının geneline nazaran daha farklı bir tutum ve davranış benimsemişti. Mürüvvet, ahde vefa, asabiyet, sadakat, cömertlik gibi ahlakî sıfatlar her zaman Arap toplumu nezdinde değerli olmuştur. Yaşanan gelişmeler neticesinde ortaya çıkan bireyselleşme temayülleri, söz konusu ahlakî değerlerin servet birikimini artıran toplumun varlıklı sınıfları arasında gün geçtikçe zayıflamış ve etkisini yitirmeye başlamıştır. Aslında pek çok kültürel faaliyetin maddîleşerek dünyevîleşmesi neticesinde meydana gelen bu durum toplumsal yaşamda engellenmesi mümkün olmayan zorunlu bir gidişattır.[27] Kültür olgusunu bir topluma ait düşünme ve davranma kalıplarının ortaya çıkış biçimleri olarak değerlendirdiğimiz de din olgusunun toplumdan beklentileri ile geleneksel düzenin örf ve adetleri ile bir çatışmaya gireceği su götürmez bir gerçektir. Diğer bir ifadeyle din de zaman içerisinde toplumsal yapıda kendine özgü bir kültür oluşturacak bunun sonucunda da yerleşik kültür ve din arasında birbirlerini etkileme ya da birbirleriyle zıtlaşmalar ortaya çıkacaktır.[28]

İslâmi kaynaklara göz gezdirdiğimiz de Cahiliye Arap toplumunda güven bunalımının ortaya çıkmasına sebep olan sınıf, statükocu ve güç sahibi muhafazakâr mele' (ileri gelenler, eşraf) ya da mutrafîn'dir (nimetin ve rahat yaşamın şımartıp azdırdığı kimseler). Mele' ya da mutrafîn'in haricinde kalanların veya az sayıdaki seçkin kimselerin dürüst, samimi, vefalı oluşu bu gerçek durumu hiçbir zaman değiştirmemektedir. Belirli bir süre sonra toplumun çoğunluğunun seçkin güruha uyması ve onların bazı davranış biçimlerini benimsemesi kaçınılmaz hale gelecektir.[29]

Her toplum kendi kültürel çizgisi ve sosyal değer algısı doğrultusunda bir kimlik repertuarı ya da kimlik hafızasına sahiptir. Kimliklerin oluşumunda ise sosyo-kültürel çevre baskın bir yere sahiptir. Bu yüzden doğuştan gelenler de dahil olmak üzere bütün kimlikler özsel değil, kurgusal bir yapıdadır.[30] Bu bağlamda "Her din belli sosyal şartlarda ortaya çıkar ve belli sosyal zümreler tarafından yaşatılır." diyerek zümrelere dikkat çeken Wach, büyük kentlerde görülen dinî zayıflığa karşılık, kırsal kesimdeki canlılığı, toplumun din üzerindeki etkisine örnek göstermektedir.[31] Bu doğrultuda ise Cahiliye Dönemi "dini kimliğin", "sonradan elde edilen bir

---

[27] Kurt, "İslâm'ın Ortaya Çıkışında Sosyo-kültürel Bağlam",18

[28] Özkan, "Dinin Anlaşılmasında Kültürel Etki", 302.

[29] Kurt, "İslâm'ın Ortaya Çıkışında Sosyo-kültürel Bağlam", 21.

[30] Zeynep Türkkan, *Kimliğin Oluşumunda ve Korunmasında Dinin Rolü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 56.

[31] Abdurrahman Güneş, "Sosyolojik Olarak Din Ve Toplum İlişkileri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1, (2014), 161.

kimlik" değil "verili bir kimlik" olduğunu görmekteyiz. Bu yüzden dini kimliğin zayıf olduğu bunun yerinin ise kültürün zemin olarak oluşturmuş olduğu doğrudan neseb bağı ile dolaylı olarak ise statükocu muhafazakar mele grubu ile bu yerin doldurulduğu görülmektedir.

SONUÇ

Bireyin hayatında önemli bir yer tutan kimlik, öğeleri birbirinden bağımsız bir 'izole' olmayıp bir harmoniye sahiptir. Onun özellikleri birbiriyle uyum ve ahenk içinde olan bir bütündür. Kimliği oluşturan temel yapı taşlarından birinde meydana gelen bir değişim, doğal olarak diğer kimlik unsurlarında da değişime neden olacaktır bunun sonucunda bireyin psikolojik durumu ve zihniyeti bir dönüşüme uğrayacaktır. Kimliklerin oluşumu sosyal-kültürel çevre tarafından gerçekleştirilmektedir. Din ile kültür her ne kadar kaynakları bakımından farklılıklar arz etse de işlevleri açısından benzerdirler. Paul Tillich ise din ile kültürün bağını "karşılıklı etkileşim" metodu ile açıklar.

Cahiliye Dönemi'ne baktığımızda, Arap kültüründe önemli yer tutan asabiyet bağının zayıfladığını, asabiyetin zayıflamasıyla beraber şerefte üstünlük ülküsünün yerini servette üstünlüğün almaya başladığı sonucuna ulaşmaktayız. Bu" toplumsal gerilim" pek çok şeyi etkilemiştir. Bu doğrultuda ise Cahiliye Dönemi "dini kimliğinin", "sonradan elde edilen bir kimlik" değil "verili bir kimlik" olduğunu görmekteyiz. Bu durumun ortaya çıkmasında kültürün oluşturmuş olduğu nesep bağına dayalı statükocu anlayış etkili olmuştur. Artık nesep bağının yerini muhafazakar mele zümresi almaya başlamıştır.

KAYNAKÇA

AKYÜZ, Niyazi- ÇAPÇIOLU, İhsan. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ankara: A. Ü. Yay., 2012.

APAK, Adem. "Araplarda Sosyal, Siyasi, Kültürel Hayat". *İslâm Tarihi*. Erişim 21 Şubat 2020. http://www. İslâmtarihi. info/2017/03/araplarla-sosyal-siyasi-ekonomik-ve. html

BÖLÜKBAŞI, Mehmet. "Cahiliye Araplarında Din Anlayışı". *Nüsha Dergisi*, 19/49, (Aralık 2019), 97-120. https://doi. org/10. 32330/nusha. 605306

COŞKUN, Ali. "Din ve Kimlik". *M. Ü. İ. F Der*. 24 ,(2013), 5-23.

GÜRSOY Şahin & ÇAPCIOĞLU İhsan. *Din-Kimlik İlişkisi Üzerine. Toplum Bilimleri* 1-3/1-6, (2006-2009), 115-120.

GÜNDÜZ, Şinasi. "Cahiliyenin Kültürel Kodları". *Milel ve Nihal* 13/1(2016), 8-27.

GÜNEŞ, Abdurrahman. "Sosyolojik Olarak Din Ve Toplum İlişkileri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1, (2014), 153-164.

GÜVEN, Mustafa. "Kültürün Bir Unsuru Olarak Din". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 936-937.

İBN AL- KALBÎ. *Kitabu'l-Esnam*. Çev. Beyza Düşüngen. Ankara: AÜİF Yay. 1968.

KURT, Abdurrahman. "İslâm'ın Ortaya Çıkışında Sosyo-Kültürel Bağlam". *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Der.* 20/1, 2011, 19-20.

KORLAELÇİ, Murtaza. "Din-Kültür İlişkisi". *Felsefe Dünyası Dergisi* 8, (Temmuz 1993), 35-47.

ÖZKAN, Fatih. "Dinin Anlaşılmasında Kültürel Etki". *Iğdır Üni. Sos. Bil. Der.* 10 2006-2009, 299-314.

RİUTORT, Philippe, *Sosyolojiye Giriş Dersleri.* çev. Ertuğrul Cenk Gürcan. Ankara: Doğubatı, 2017.

TANRIVERDİ, Hasan. "Din Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *M. Ü. İ. F Der.* 8/3, 2013, 595-601.

TÜRKKAN, Zeynep. *Kimliğin Oluşumunda ve Korunmasında Dinin Rolü*. Ankara: Ankara Ünv., Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, 2011.

VERMEER, Paul & VAN DER VEN, Johannes. "Dini Kimlik Oluşumu: Eğitimsel Yaklaşım". çev. Ayşe Zişan Furat. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2016), 173-193.

YANMIŞ Mehmet & KAHRAMAN Bayram , "Gençlerin Dini ve Etnik Kimlik Algısı: Diyarbakır Örneği" , *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/2 (2013),117-153

YEŞİLMEN, Halit. "Etno-Dini Kimlik Açıdan Mahallemiler". *Artuklu Akademi*, 3/2 (Mart 2016), 1- 40.

WATT, W. Montgomery. *Hz. Muhammed Mekke'de.* çev. M. Rami Ayas- Azmi Yüksel. Ankara: AÜİF Yay., 1986.

TARİHİN ARAÇSALLAŞTIRILMASINDA SEYYİT KUTUP'UN CAHİLİYE ALGISI

Seda Nur Karabudak*

GİRİŞ

İnsanlık tarihinde en etkili hadiselerden birisi olan 18. Yüzyılda meydana gelen sanayi devrimi, insanlığın en hızlı ilerleme ve değişimi yaşadığı bir çağa, zamana giriş mesabesindedir. Sanayi devrimi ve daha sonrasında meydana gelen gerek bilimsel, gerek sosyal, gerekse de siyasal olaylar birçok alanda olduğu gibi insanların doğaya, dine, Tanrı'ya karşı yaklaşımını menfi ya da müspet manada etkilemiştir. 20. Yüzyılda insanlık tarihinde etki alanı en fazla olan, milyonlarca insanın hayatına mâl olan ve etkisi bazı ülkelerde hala devam eden iki dünya savaşı meydana gelmiştir. Bu iki savaştan birincisi genel olarak İslâm coğrafyasında meydana gelmiş, Müslümanların savaşta kaybeden tarafta olmalarıyla sömürge haline gelmeleri Müslümanları bilimsel, ekonomik, siyasal ve sosyal anlamda birçok diğer dünya devletinden geri kalmasında etkili olmuştur. İslâm coğrafyasında meydana gelen savaşlar ve 20. yy da dünyadaki radikal değişiklikler tüm dünyada bir modernizm havasının esmesine sebebiyet vermiştir. Müslüman ülkelerdeki bazı fikir adamları gerek savaşların açtığı yıkım sebebiyle ve de modernizm akımının dünyada meydana getirdiği değişiklikler sebebiyle tepki göstermişlerdir.[1] Bunlara Pakistan'da Mevdudi, İran'da Ali Şeriati, Mısır'da Hasan El- Benna, Seyyit Kutup ve daha birçok ismi sayabiliriz.

Çalışmamızın konusu olan Seyyit Kutup 20. yüzyılda yaşamış kendi ülkesinde ve daha sonra da bazı İslâm ülkelerinde fikirleri ile birçok insanı etkilemiş fikir adamlarındandır. Seyyit Kutup, içinde bulunduğu zamanı, çağı 'cahiliye' diye adlandırır. Seyyit Kutup'un bu kavramı kullanmasında kendi yaşadığı çağı İslâm öncesi döneme benzetmesinden dolayı cahiliyenin soyut bir kavram olmadığını aksine somut bir kavram olduğu düşüncesi etkili olmuştur. Kutup,

* Yüksek Lisan Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, karabudakseda4@gmail.com.

[1] Nebiye Şeyma Güner, *Seyyit Kutup'ta Cahiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2015), 30.

cahiliye adlandırmasında ülkesinde yaşanan siyasi olaylar, modern çağın etkisi, sömürü faaliyetleri, Müslüman ülkelerin içinde bulunduğu durum ve kendisinin yetiştiği ortam etkili olmuştur diyebiliriz.

A) Cahiliye Kavramı

Cahiliye, kelime anlamı olarak "chl" kökünden türetilmiş olup bilgisizlik anlamına gelir. Cahiliye çağına da "bilgisizler çağı" denir.[2] Lakin bir kavram olarak cahiliye kelimesine gerek kelime anlamına dayanarak gerek bir dönemi tanımlamak amacıyla farklı anlamlar verilmiştir. Hatta cahiliye kavramına tek bir tanım vermek zordur diyebiliriz. Çağdaş araştırmacıların çoğu farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Bazılarına göre eski Arap şiirinde cehl, ilmin zıddı olarak kullanılmakla birlikte bu, kelimenin ikinci derecedeki anlamıdır. Goldizer, cahiliyeyi "barbarlık dönemi" olarak anlamlandırmıştır.[3] Bazı âlimlere göre ise İslâm'dan önceki zamanlarda bu kelimenin dini bir manası yoktu. Cehl insanın kişisel bir niteliği idi; ancak çok belirgin bir nitelikti. Cehl İslâm'dan önceki Arapların o derece tipik vasfı idi ki İslâm'dan önceye ait bir şiirde mutlaka "hilm" ile beraber yer alırdı.[4] Kavramın temel anlamı bilgisizlik, kabalık, akılsızlık, haksızlık, yanlışlık, tencerenin şiddete kaynaması gibi anlamlara gelmekle birlikte Râgıp el-İsferânî cahiliye kelimesine üç mana yüklemektedir: (i) Kelimenin asıl anlamı olan bilgiden yoksunluk. (ii) Bir şeye olduğundan farklı inanmak. (iii) Bir şeyi olması gerekenden farklı uygulamak.[5]

Hz. Peygamber'in İslâm öncesi dönemin tüm uygulama ve davranışlarını reddetmediğini hadislerde ve tarihi kaynaklarda görüyoruz. Örneğin İslâm'dan önce toplumsal bir dayanışma mekanizması olarak görev gören Hilfü'l-Fudûl'u Hz. Peygamber beğenmiş ve öyle bir etkinliğin içerisinde bulunmaktan memnun olmuştur. Buna mukabil Hz. Peygamber İslâm'ın ahlaki yapısıyla uyuşmayan İslâm öncesi Arap toplumunda var olan davranışları sergileyenleri eleştirmiştir diyebiliriz. Buna örnek olarak Bilal-i Habeşi ile Ebu Zer arasında geçen tartışmayı verebiliriz. Hz. Peygamber Ebu Zer'in Bilal-i Habeşi'ye karşı "kara kadının oğlu" şeklindeki ithamını cahiliye ahlakı olarak değerlendirmiştir. Bu örnekten yola çıkarak cahiliye kavramını tarihin belli bir döneminde yaşanmış ve İslâm'ın gelmesiyle bitmiş, tarihin belli bir dönemine sıkıştırmak yerine her dönem ve durumda ortaya çıkabilecek bir nitelik, davranış, ahlak olarak değerlendirenler de olmuştur.

Kavramlar düşünce yapılarının sinir merkezleri gibidir. Anlam alanındaki değişimler, yani ilk anlam gittikçe yenileriyle yer değiştirmesi ve nihayetinde silinmeye yüz tutması, söz konusu

---

[2] Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları,* (İstanbul: Beyan Yay., 2016), s. 35.

[3] Demircan, *Cahiliye Arapları,* s. 35.

[4] Süleyman Tülücü, "Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei", *Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Dergisi*, 4, 1980, s. 281.

[5] Levent Çavuş, "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan Cahiliye", *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,* 13/1, (Haziran/2016): 48.

kavramların aslından uzaklaşması ve başkalaşmasıyla sonuçlanır[6] diyebiliriz. Cahiliye kavramını buna örnek olarak verdiğimizde kavramın tarih boyunca anlam alanında değişmeler olduğunu görürüz. Nitekim Müslümanlar Mekke'den Medine'ye hicret ederek Mekke'deki muarızlarıyla hem mekân hem de zaman mesafesi koydular. Medine döneminin ilerleyen yıllarında bu fark daha da netleşti. Böylece Müslümanlar için yeni toplumlarını ve içinden çıkıp geldikleri eski dönem ve toplulukları daha net bir biçimde tanımlama ihtiyacı belirginleşti.[7] Böylece cahiliye kavramı; İslâm'a karşı çıkan, İslâm öncesi İslâm ile uyuşmayan örf ve adetlerini devam ettirmekte direnen Müslümanlara karşı çıkan, zulmeden Mekke'deki müşrikleri tanımlamak için onlar gibi olunmaması gereken ötekiler olarak kullanılmıştır diyebiliriz. Izutsu İslâmî kavramların ortaya çıkışını ele alırken İslâm'ın en yüksek dini-ahlaki değerleri olan inanç yahut iman bile en iyi tarzda direkt olarak değil küfür bakış acısından, yani karşıt cepheden tahlil edildiğine işaret eder.[8] Bu duruma göre bazı kavramların ortaya çıkışında karşıt anlamın etkili olduğunu söylesek abartmış olmayız. Bazı âlimler konumuz olan cahiliye kavramını açıklarken de karşıt kavramlardan, öteki anlamlardan yola çıkarak açıkladığını görüyoruz. Bazı hadislerde cahiliye kavramı, İslâm ile müşerref olma ve cahiliye zihniyetini terk etmenin karşıt ekseni olarak kullanılmaktadır.[9]

Cahiliye kavramına İslâm filozofu Fârâbi'nin (ö. 950) "*El – Medinetü'l Fazıla*" adlı eserinde de rastlıyoruz. Fârâbi cahil şehri şöyle açıklamaktadır. "Cahil şehir, halkı mutluluğu bilmeyen, mutluluktan habersiz olan şehirdir. Onlar mutluluk konusunda aydınlatılsalar bile onu ne anlayacak ne de ona inanacaklardır. Onların bildiği tek iyi şeyler, görünüşte iyi oldukları zannedilen bazı şeylerdir ki bunlar beden sağlığı, zenginlik, şehevi şeyler, insanın kendi arzularının peşinden koşma serbestliği, saygı ve itibar görme gibi hayatta gaye oldukları düşünülen şeylerdir. Cahil şehrin halkına göre bunların her biri bir mutluluk çeşididir ve en büyük en tam mutluluk da bunların hepsinin toplamıdır."[10] Fârâbi gerçek iyiyi bilmeyen, doğru yoldan sapmış olan şehirleri açıklarken cahiliye kavramına sıklıkla değinir. Cahil ve yanlış görüş içinde olan şehirler, ancak dinleri eskilerin yanlış fikirlerinden olan şehirlerdir. Fârâbi gözlemlediği şehirlerin birbirine zıt olduğuna ve hepsinin amacının birbirini ortadan kaldırmak olduğunun üzerinde durur.[11] Gerçek iyiyi bilmeyen şehirlerin görüşlerini açıklarken Fârâbi onların şehirlerin birbirleriyle savaşmaları, başkalarının sahip olduğu nimetleri zorla ellerinden almaları, insanların birbirinden nefret etmesi gibi hasletlerine değinerek bu tür şehirlerin cahil, şehir halkın ise

[6] Çavuş, "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan Cahiliye", s. 46.
[7] Çavuş, "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan Cahiliye", s. 53.
[8] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yay., 1995), s. 165.
[9] Ramazan Yıldırım, "Çağdaş İslâmi Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik - İtikadi Bağlamı", *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 13/1, (Haziran /2016): 114.
[10] Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla* Çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Yay., 2015), 107.
[11] Fârâbi, *El-Medinetü'l Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, 121.

cahil halk olduğunu ifade eder. Fârâbi'nin toplumun çözülmesine, toplumların bozulmasına eserinde cahiliye kavramını farklı bir anlam yükleyerek kullandığını görüyoruz.

Modern dönem İslâmi hareketler de cahiliye kavramını sıkça kullanıyorlar ve bu kullanımda referans olarak da İbn Kesir, Maide Suresi'nin 50. ayetinin tefsirinde güncel bir örnekle yorumlayarak bu kavramın günümüzdeki kullanımına delil teşkil edecek şekilde ışık tutmuştur." Cahiliyet hükmünü mü istiyorlar? Bütün hayırları ihtiva eden, bütün kötülükleri yasaklayan, uydurma heves ve arzulara meyilden alıkoyan Allah'ın hükmünün dışına çıkanları Hak Teâlâ reddediyor. Kulların kendi elleriyle koydukları ve Allah'ın şeriatına dayanmayan cahiliyet hükümlerinin sapıklıklarını ve bilgisizliklerini reddediyor. Bu sapıkları; kendi görüş ve hevesleri sonucu ortaya çıkardıklarını bildiriyor. Söz gelimi Tatarların, Cengiz Han diye biline krallarından alınma krallık buyrukları vardır ve bununla hüküm verirler. Nitekim bu yasayı onlara kral koymuştur. Bu yasalar Yahudi, Hıristiyan ve İslâm Dini'ne mensup muhtelif milletlerden iktibas yoluyla tanzim edilmiş kanunlar topluluğudur. Ancak bu yasalar içerisinde birçoğu, Cengiz Han'ın mücerred görüş ve heveslerinden ibarettir. O bunu çocukları için izlenen bir hüküm haline getirmiştir ki; onlar Allah'ın kitabından ve Resulullah'ın sünnetinden önce bu yasaya uyarlar. Onlardan böyle davrananlar kâfirdir, öldürülmeleri vaciptir. Az veya çok hiçbir konuda Allah'tan başkasının hükmüne müracaat edilmez. Bunun için Allah Teâlâ; onlar, Allah'ın hükmünden vazgeçip cahiliyetin hükmünü mü tercih ediyor ve istiyorlar? Buyurur. Hâlbuki Allah'ın şeriatına inanıp yakîn ve bilgi sahibi olanlar; Allah'ın hüküm verenlerin en iyisi olduğunu, mahlûkatına karşı annenin çocuğuna merhametinden daha merhametli davrandığı bilirler. Zirâ Allah Teâlâ her şeyi bilendir, her şeye kâdir olandır, her şeyde âdil olandır."[12] Şeklinde yorumlamıştır. İbn Kesir de içinde bulunduğu dönemden ve İslâm ülkelerinin halinden hareketle cahiliye kavramına güncel bir anlam yükleyerek yorumlamıştır.

B) Seyyit Kutup

9 Ekim 1906'da Mısır'ın Asyût vileyetinde dünyaya gelmiştir. Hindistan kökenli olan babası Mısır'ın işgalden kurtulmasında çalışan el-Hüzbi'l-Vatanî'nin aktif üyesidir. İlköğretimini köyünde tamamlayan Kutup 1921'de Kahire'ye giderek eğitimini tamamlamıştır. 1926'da Öğretmen okulundan mezun olunca Külliyetü Dari'l-Ulûm'un hazırlık sınıfına kaydolmuştur. Öğrencilik yılları sırasında Abbas Mahmut el Akkad ile tanışmıştır. Seyyit Kutup onun görüşlerinden etkilenmiş ve üniversitedeki öğrenci hareketlerine katılmıştır. Seyyit Kutup bu arada edebiyatla da ilgilenmiş. 1933 de mezun olunca 6 yıl ilkokul öğretmenliği yapmış olup. Seyyit Kutup'un edebiyet dünyasında yükselmesinde Akkad ile yakınlığı etkili olmuştur. Öğrencilik yıllarında siyasi partilere üye oldu ancak 1945'te siyasi partilerden ayrılmıştır. Kutup II. Dünya Savaşı'ndan sonra yazılarında siyasi ve içtimai meselelere ağırlık vermiş olup. 1947'de İhvân-ı

---

[12] İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri,* Çev. Bekir Karlıağa, Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yay., 1994), 5/2364.

Müslimîn mensubu Muhammed Hilmi el- Minyâvî'nin finanse ettiği haftalık el- Fikru'l Cedid dergisini yayımlamaya başlamış lakin derginin siyasi üslubundan dolayı 1948'de dergi kapatılmıştır. Seyyit Kutup 1948'de eğitim alanında araştırmaları yapmak için Amerika'ya gitti orda Batı hayatı ile tanışmıştır. Seyyit Kutup düşüncelerinin değişeceği umuduyla gönderildiği Amerika'dan 1950'de Batı düşüncesinin en sert ve keskin karşıtlarından birisi olarak geri dönmüştür. 1952'de Maarif Bakanlığı'ndaki görevinden istifa edip 1952'deki askeri darbeden önce ve sonraki aylarda Hür subaylarla ve Cemal Abdunnasır ile yakın ilişki içerisinde olmuştur. Kutup'un sempati duyduğu İhvân-ı Müslimîn'i Abdunnasır kapatmak isteyince Kutup iki taraf arasında arabuluculuk yapmak istese de girişimleri başarılı olmamıştır. Kutup bu süreçte İhvanı Müslimin'in yanında yer alarak 1953'te teşkilata üye olup 1954'te teşkilatın kapatılması üzerine teşkilatın ileri gelenleri ile birlikte tutuklanmıştır. Tutuklanmalarının üzerinde ülke genelinde gösteriler yapılmış ve daha sonra gelen tepkiler üzerine serbest bırakılmışlardır. Lakin 26 Ekim 1954'te Cemal Abdunnâsır'a karşı başarısız suikast girişiminden sorumlu tutularak tekrar tutuklanıp 15 yıla mahkûm edilmişlerdir. Bu sürede *Fi Zılâli'l-Kur'an* adlı tefsiri üzerinde çalışmasını yapmıştır. Hapishane şartlarında sağlığı iyice bozulan Seyyit Kutup, Irak Devlet Başkan'ı Abdusselâm Ârif'in girişimiyle 1964'te tahliye oldu. Hapisten çıktıktan sonra *Yoldaki İşaretler* kitabını yazdı. Bu eserdeki bazı görüşlerinden ve bır kısım Ihvan-ı Müslimin mensuplarıyla teşkilatı canlandırma girişimlerinden dolayı tekrar tutuklanmıştır. Uzun süren yargılama sonunda idam cezasına çarptırılıp 29 Ağustos 1966'da cezası infaz edilmiştir ve bilinmeyen bir yere gömüldüğü söylenmektedir. Bu idam İslâm dünyasında büyük tepkiye sebebiyet vermiştir.[13]

C) Seyyit Kutup ve Cahiliye

Seyyit Kutup, Mısır ve birçok İslâm ülkesinde fikirleriyle birçok insanı etkilemiş ve yaşadığı toplumdaki sorunları açıklarken belli başlı kavramlar kullanmıştır. Seyyit Kutup toplumdaki sorunların sebeplerini açıklarken Kur'an-ı Kerim'in İlah ve Rab kelimelerinin ne ifade ettiğini bilmeyen Müslümanlar için tüm anlamını yitirdiğini ifade eder. Müslümanın Kelime-i Tevhit ifadesi ile Allah'tan başka inanılacak, tapılacak hiçbir İlah, kimse, kurum, fikir olmayacağını bilecek ama başkalarına da ibadet ederek yaşadığını ifade eder. Eğer bir kimse ona İslâm'a göre yaşamadığını, farklı İlahlar edindiğini, başkalarına da ibadet ettiğini, şirke girdiğini söylese buna şiddetle karşı çıkacağını ifade eder.[14] Cahiliye bir hayat yaşayıp lakin buna dair en ufak bir fikri olmadan yaşadıklarını iddia eder. Seyyit Kutub yaşadığı çağdaki Müslümanların cahili bir hayat yaşadıklarını ve bazı İslâmi kavramlara cahili anlamlar yüklediklerini iddia eder.

[13] Hilal Görgün, "Seyyid Kutup", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*", (Erişim 6 Ocak 2020).
[14] Seyyit Kutup, *Yoldaki İşaretler,* Çev. Murat Hazine (İstanbul: Düşün Yay., 2016), 12.

Seyyit Kutub yaşadığı dönemde Mısır yönetiminin bazı politikalarına karşı çıkıp eleştirmiştir. Fikirlerinin şekillenmesinde Mısır yönetiminin politik tutumları etkili olmuştur. Seyyit Kutub Mısır'daki İhvan içerisinde Hasan el Benna'dan sonra ideolojik olarak en etkili isim olmuştur.[15] Mısır'da Cemal Abdunnasır'ın devriminin ilk yıllarında İhvan'ın rejim ile ilişkisi iyi olmuştur. Lakin Nasır idaresindeki devletin İslâmi bir devletten ziyade laik bir yola yöneldikleri ortaya çıkınca İhvan muhalif kanat olan Nagup'un yanında yer almaya başlamıştır. Nasır, İhvan'ın bu tutumuna baskı ve devlet kurumlarından İhvan mensuplarını tasfiye ile karşılık vermiştir. İlerleyen zamanlarda Nasır'ın İngiltere ile Kanal Bölgesi'nden dolayı sıcak teması İhvan'ı ve İhvan teorisyenlerinden birisi olan Seyyit Kutup'un muhalefetine sebebiyet verdiği kanaatindeyiz.[16]

19 ve 20. yüzyılda dünyada birçok ülkenin yönetiminde değişiklikler meydana gelmiştir. Birçok ülkenin yönetiminde din ve devlet işleri birbirinden ayrılmıştır. Bu durumun en büyük örneklerinden birisi ise Türkiye'dir. Türkiye kadar erken olmamakla birlikte Mısır'da da Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, modern hukuk kurallarının uygulanması, ekonomide de Batı tipi modern uygulamaların yaygınlaşması, laik yaşam tarzının Mısır'ın toplumsal hayatında etkili olmaya başlaması gibi durumlar bazı muhafazakâr kesimlerin dikkatini çekmiştir. Mısır'da ki bu durum Seyyit Kutup gibi birçok İslâmcının eleştirisine maruz kalmıştır. Laik yargı ve laik otorite kavramlarının devlet yönetiminde ve toplumsal hayatta etkin olması anlayışı Seyyit Kutup ve birçok İslâmcı tarafından inançsızlık, dahası İslâm'a küfür[17] hatta cahili bir yaşam sayılmıştır. Seyyit Kutup kendi döneminden yola çıkarak *Yoldaki İşaretler* adlı kitabında cahili bir toplumdan bahsederek son kararın insana bırakıldığı, insanların kendi kanunlarını yaptığı, otorite kaynağının insan olarak belirlenmesini ve Allah'a ait olan otoritenin insanlar tarafından gasp edildiğini ifade eder ve bu durumun insanlık için zulüm olduğunu, otoritenin tekrar Allah'a döndürülmesinin şeriatın uygulanmasıyla mümkün olduğuna değinir.[18]

Seyyit Kutup insanların kanun yapmasını ve toplumda mutlak adaletin, düzenin ancak hâkimiyeti Allah'a vermekle mümkün olacağını fikrini ileri sürmüştür. Lakin insanın akıl yürütmesini, düşünmesini, hürriyetini madde ile sınırlayan bir anlayış insanı ispat etmekle kalmaz bilakis inkâr eder. Toplumsal düzende insanın düşünme, irade gücünü elinden alıp Allah'ın kanunu, Allah'ın sistemi, Allah'ın nizamı karşısında insanı tanımamak eşrefi mahlûk olan, düşünen, fikir üreten, sorumluluk sahibi olan insanı yok saymak anlamına gelmektedir. İnsanın kanun yapması ile zulüm arasında bir ilişkiye gitmek kabul edilir bir durum değildir.[19]

---

[15] R. Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik,* Çev. Muhammed Karahanoğlu (İstanbul: İlke Yay., 1992), 103.
[16] Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik,* Çev. Muhammed Karhanoğlu, 95.
[17] Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi,* Çev: Ünsal Oksay (Ankara: Phoenix Yay., 2011), 14.
[18] Kutup, *Yoldaki İşaretler,* Çev. Murat Hazine, 63.
[19] Mehmet Zeki İşcan, *Siyasal İslâm Dini ve Fikri Temelleri* (Erzurum: Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 2002), 51.

İslâm tarihinde gerek Hz. Peygamber ve gerekse de sahabe zamanın da insanların norm yapmada etkili olduklarını hatta bazen ayetler yerine duruma göre farklı hareket edildiği bilinmektedir. Hz Ömer'in müellefe-i kulup hakkındaki tutumu örnek verilebilir. Şüphesiz ki hukuk önceden belirlenmiş, netleşmiş, değişmez bir şey değildir. Toplumun gelişmesine, zamanın ilerlemesine, şartların değişmesine göre oluşur.[20]

Seyyit Kutup toplumları cahili ve İslâmî olmak üzere ikiye ayırır.[21] Kutup'a göre Salih bir Müslümanın yolu Rasulullah ve onun yanındakilerin yoludur. Müşriklerin yolu ise bu dinden olmayanların yolu gibidir. İnsanlar İslâmî hayat sisteminde tek bir İlaha ibadet ederler onu mutlak tek otorite olarak kabul ederler. Bu hayat sisteminde insanlar düşüncelerini, değerlerini, ahlakî yapılarını, davranışlarını, kanun ve kurallarını mutlak güç ve otorite sahibi olan Allah'tan alırlar. Diğer sistemlerde ise tıpkı Cahiliye Dönemi'ndeki gibi insanlar çeşitli ilahlara kulluk ederler. Bu insanlar düşüncelerini, değerlerini, düzenlerini, yasalarını, kurallarını tıpkı kendileri gibi olan insanlardan alırlar.[22]

Kutup, içinde bulunduğu toplumu cahili ve İslâmî toplum olarak ikiye ayırmasıyla ve İslâm tarihinde genellikle İslâm'dan önceki dönem için kullanılan cahiliye kavramını kullanarak kendi dönemini yorumlamıştır. Seyyit Kutup cahiliyeyi şu şekilde tanımlamaktadır: "Cahiliye, modern versiyonuyla da olsa geçmişteki haliyle de olsa kötülüklerle doludur ve yozlaşmıştır. Farklı zamanlarda kendini dışa vuruş şekli farklı olabilir, ama kökler yine aynıdır. Kökleri insani arzulardır. İnsanların cehaletlerinin ve bencilliklerinin tuzağından kurtulmalarına izin vermeyen insan arzuları; bazı belli insanların, sınıfların, ırkların ya da milletlerin çıkarı için kullanılan, adalet, hakikat ve refah taleplerine gözleri kapattıran arzulardır. Ama Allah'ın katıksız kanunları ve kökleri keserek yerine insanların müdahale edemeyeceği, insani arzularla ve cehaletle bozulmamış ya da belli bir grubun çıkarlarına hizmet etmeyen yeni bir yasal sistem kurar."[23] Bu cahili sistemin ortadan kalkması için mücadele edilmesini gerektiğini ve tıpkı İslâm'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi dinin yeniden cihat ile tebliğ edilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Bu düşüncesiyle Kutup, simgesel bir öğe olarak geçmişi din kılığında günün siyasal bütünlüğünün parçasına eklemlemiştir. Bu şekilde şimdinin nasıl olması gerektiğini, doğrunun ve yanlışın belirlenmesini bir nevi otoriter bir şekilde belirtmiştir. Geçmiş geçmemiş bilakis canlı bir şekilde yaşamaktadır.[24]

---

20 İşcan, *Siyasal İslâm Dini ve Fikri Temelleri,* 53.
21 Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmi Akımlar* (İstanbul: Klasik Yay., 2016), 166.
22 Seyyit Kutup, *İstikbal İslâm'ındır* Çev. : Tuğrul Sopran, (İstanbul, Pınar Yay., 2019), 11.
23 Kutup, *Yoldaki İşaretler,* Çev. Murat Hazine, 139.
24 Mehmet Zeki İşcan, "Tarihin Araçsallaştırılmasında Selefilik Örneği", *Din Algısı İnşasında Tarihin Araçsallaştırılması*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Mana Yay., 2019), 130.

Seyyid Kutup, Mısır yönetimini genç nesli kominizm kucağına attığını düşünerek ve kominizmin sanıldığı gibi eşit, adil bir düzen sağlamak gibi bir amacının olmadığını aksine ümitsizleri aldattığını ifade ederek, yönetimin ve bu tutumda olan İslâm toplumunun cahili olduğunu ifade etmiştir. Gerçek ümidin, adil düzenin İslâm'da olduğunu iddia etmiştir.[25] Mısır yönetiminin Batı devletleriyle ilişki kurmaları ve Anayasa çalışmalarında Fransız modelinden etkilenmelerini Seyyid Kutup farklı milletlerin karakter yapısı ile her milletin uyumlu olmadığını ve buna sebebiyet verenin ise rejim olduğunu ifade etmiştir.[26] İslâm'dan bahseden lakin hüküm icrasında İslâm'a ihtiyaç hissetmeyenlerin cahili bir toplum olduklarını iddia etmiştir.[27] Kutup, cahiliyenin bu şekilde İlahi sistemi reddedip bazı insanların diğer insanlar üzerinde hâkimiyet sağlamaya çalıştıkları ve Müslümanların Allah tarafından emredilen yaşam tarzını yaşayabilme çabalarını engelleme, onların inanç alanında aktif harekete geçişlerini önlemeye çalıştıklarını ve İslâm bu tarz cahili sistemlerle, kurumlarla, kişilerle mücadele ettikçe daha güçlü daha canlı olacağına ve olgunlaşacağına değinmiştir eserlerinde.[28]

İnsanları sadece Allah'a kul olmaları için insanların hâkimiyetinden kurtarmak gerekmektedir. İslâmi balgama göre Allah yeryüzündeki hâkimiyeti sadece İslâmî sistem vasıtasıyla gerçekleştirir. Çünkü o Allah tarafından tüm insanlara gönderilmiş tek sistemdir. Cahili sistemlerde ise insanlar diğer insanlara hizmet eder, insan yapımı kanunlara uyarlar hâlbuki yasama ilahi bir özelliktir. Eğer Allah'ı bırakıp herhangi bir sistem ya da kişiye teslim eden herkes tıpkı İslâm gelmeden önceki Arap toplumlarının putlardan medet bekledikleri gibi olurlarsa bu tarz sistemleri yok etmek İslâm'ın görevidir. Kutup'un bu yaklaşımı radikal bir yaklaşımdır. Nilüfer Göle, bu tarz tutumları "İslâmi hareketlerin radikalizmini herhangi bir şekilde anlayabilmek için zaman kavramı son derece önemlidir. İslâmi inancı yenileme, toplumu İslâm'ın kuruluş yıllarındaki mitik bir modele uydurma arzusu yüzyıllar boyunca süren İslâmi devletin tarihsel biçimlerinin göz ardı edilmesiyle el ele gitmektedir. Mevdudi ve Seyyid Kutup, başlangıçta İslâm öncesi döneme işaret eden cahiliye kavramını günümüz Müslüman toplumlarına aktararak dinsel lisan tarafından meşrulaştırılan tarihsel bir kırılmayı gündeme getirdiler. Yüzyıllar süren tarihsel İslâmi deneyimin yok edilmesi günümüzün İslâmcı aktörlerini sürekliliğin tarihsel zincirinden kurtarmakta, onların alternatif bir toplum şablonu hayalini kurabilmelerini mümkün kılmaktadır. Bir tabula rasa oluşturma arzusu İslâm'ın günümüzdeki yorum ve pratiklerini niteler - bu muhafazakâr olmayan bir yönelimdir; İslâmî hareketlerin radikalizmini

[25] Seyyit Kutup, *İslâm ve Kapitalizm Çatışması* Çev. Mustafa Uysal (Konya: Ülkü Basımevi, 1967), 23.
[26] Kutup, *İslâm ve Kapitalizm Çatışması,* Çev. Mustafa Uysal, 32.
[27] Kutup, *İslâm ve Kapitalizm Çatışması,* Çev. Mustafa Uysal, 60.
[28] Kutup, *Yoldaki İşaretler,* Çev. Murat Hazine, 46.

ifade eder."[29] şeklinde açıklamıştır. Kutup bu şekilde toplumu, İslâm âleminin içinde bulunduğu durumu İslâm gelmeden önceki Arap toplumuna benzeterek tarihte ki bir kavramı ideolojik kaygılarla kendi yaşadığı toplumu tanımlamak için kullanmıştır.

Kutup eserlerinde ve bilhassa da *Yoldaki İşaretler* kitabında cahiliyenin dünyaya bir virüs gibi yayıldığını ve bundan kurtuluşun yaşamın her alanının ihyası ile mümkün olduğunu ifade etmiştir.[30] Yeryüzünde tek bir İslâm yurdu vardır ve oranın ise İslâm devletinin olduğu şeriat ile yönetildiği, tüm halkın İslâm hukuk ve kurallarına göre yaşadığı, devletin anayasasının ise İslâm hukukuna göre düzenlendiği yerdir, bunun dışında kalan her yer ise düşman yurdudur.[31] Thomas Bauer ise İslâm kültüründe kavramların net ve keskin bir şekilde birbirlerinden ayrılmadığını aksine bir müphemlin olduğunu yani bir konuda aynı anda birbirinden tamamen farklı fikirlerin, açıklamaların olduğu ve her şeyin net bir şekilde değişmez kural olarak belirtilmediğini ifade etmiştir. Bunu bir eksiklik değil aksine ileri görüşlülük olarak değerlendirmiştir. "Hüküm yalnız Allah'ındır" ifadesinin politikanın temeli olarak değerlendirilebileceğine, günümüz İslâmcılarından önce hemen hiç kimsenin inanmadığını[32] bu tür bir yaklaşımın ise kendi geleneğini ideolojileştirmeye yönelik bir deneyim olduğunu ve yeniden İslâmileşme olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir. Bu tür ideolojilerin Batılı ideolojilerden farklı olmadığını İslâm'ın ise "din ve devlet" olduğu sloganı klasik İslâm'ın bir ilke ve esası olmadığı ve bu tarz söylemlere 19 ve 20. yüzyılın sonlarındaki sömürgecilik karşıtı İslâmi hareketlerde rastlanıldığını ifade etmiştir. Siyasal İslâm, Mevdudî ve Seyyit Kutup gibi İslâmcı düşünürlerde yer alan bir slogan olmuştur. Bununla kamusal alanın her alanını İslâmi bir bakış açısından düzenleme iddiası savunulmuştur. Bunun ise eski müphemlik hoşgörüsünde yeri olmadığını ifade etmiştir.[33]

Kutup, Al-i İmran suresinin "Andolsun ki içlerinden kendilerine Allah'ın ayetlerini okuyan, (kötülüklerden ve inkârdan) kendilerini temizleyen, kendilerine kitap ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Hâlbuki daha önce onlar apaçık bir sapıklık içindeydiler"[34] ayetini günümüz cahiliyesi başlığı altında yorumlamıştır. Ayetin muhataplarının okuma yazması olmayan, aklî olgunluğa erişmemiş cahiller olduğu şeklinde yorumlamıştır. Herhangi bir konuda evrensel değere sahip bilgileri, bilgi kaynakları ve evrensel bilgiye herhangi bir ilgileri olmadığı halde Risalet onları dünyaya bilgi ve güçte

[29] Nilüfer Göle, *Melez Desenler İslâm ve Modernlik Üzerine* (İstanbul: Metis Yay., 2002), 140.
[30] Kutup, *Yoldaki İşaretler,* Çev. Murat Hazine, 142.
[31] Kutup, *Yoldaki İşaretler,* Çev. Murat Hazine, 123.
[32] Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması,* Çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yay., 2019), 140.
[33] Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması,* Çev. Tanıl Bora, 28.
[34] *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, Çev. Hayrettin Karaman, Ali Özek, İbrahim Kâfi Dönmez, Mustafa Çağrıcı, Sadettin Gümüş, Ali Turgut (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), Âl-i İmrân 3/164.

egemen bir hale getirmiştir. Bu metot o zamanki insanları cahiliyeden kurtardığı gibi günümüz insanını da materyalist bilimsel gelişmelere, sanayi ürünlerinin gelişmişliğine, insanların refah seviyesinin yüksek olmasına rağmen ahlak ve toplumun değerleri bakımından geçmiş cahiliyenin tüm özelliklerini barındırmasını yani Modern cahiliyeden insanları kurtaracaktır şeklinde yorumlamıştır.[35]

Kutup, evrim teorisine atıfta bulunarak insanların bazı özellikler bakımından hayvanlarla ve cansız varlıklarla ortak özelliklerinin bulunduğunu ve bu durumun bilimsel cahiliyeyi yani evrimcileri yanılttığını ifade etmiştir. Çünkü insanların bazı özelliklerinin hayvanlara benzemekle birlikte onları diğer canlılardan ayıran eşsiz bir varlık yapan birçok özellikleri de vardır. Bilimsel cehaletin birçok temsilcisi bunu kabul etmekle birlikte samimiyetsiz ve tam bir şekilde inanmaktan yoksun olduklarını iddia etmiştir. İslâm insanların bazı hayvani özelliklerinin üzerinde durmak yerine onların insani özelliklerinin üzerinde durmuş, onların bu özelliklerini beslemiş ve bu tavrın sonucu olarak İslâm toplumu tarih boyunca farklı ırk, dil ve renkten insanlar için açık ve kapsayıcı olmuştur. Bu karışım ve açıklığın en büyük sonucu olarak kısa sürede tüm dünyanın başını döndürecek büyük bir medeniyet haline gelmiştir[36] ve bunu, bu toplum şüphesiz cahiliyeden arınmış bir şekilde İslâm ile yapmıştır. Kutup'a göre İslâm medeniyetinin bir nevi eski görkemli yıllarına dönmesinin en önemli şartının, adımının İslâm ile yani mevcut cahili durumdan sıyrılmak ile mümkündür.

Seyyit Kutup bugünkü yani yaşadığı zamanı kastederek yaşayan Müslüman toplumlarının hiçbir halleriyle İslâmî bir toplum olmadığını ifade etmiştir. Fakat İslâm toplumu İslâm'a sarıldığı müddetçe hiçbir zaman gerilemez ve zayıflamaz şuan ondan uzaklaştığı için zayıf ve gerilemiş durumdadır.[37] Nübüvvetten kısa bir süre sonra bir duraklama yaşanmıştır. Bu duraklama yönetim sisteminde olmuştur. Hilafetin Emevilere geçmesiyle birlikte yönetimin babadan oğla geçmesi şeklinde bir değişiklik olmuştur. Bu duraklama daha sonra Ömer b.Abdülaziz'in halife olmasıyla yönetim en hakiki manası ile İslâm nizamına geri dönmüştür. Peygamber ve sahabe dönemindeki gibi olmuştur. Bu durum her devirde İslâmî bir hükümet sisteminin mümkün olduğunu göstermektedir şeklinde yorumlamıştır.[38] Seyyit Kutup da birçok çağdaş İslâmcı gibi Müslümanların gerilemesinin en önemli sebebinin İslâmiyet'in özünden uzaklaşıldığıdır. Çözümün ise tekrar gerçek İslâm'a yönelmektir. Bu da ancak Hz. Peygamber bir nevi Asr-ı saadete dönmek, temel kaynaklara Kur'an ve sünnete sarılmakla olacağı şeklinde yorumlanmıştır.[39] İlk dönem geri dönülmesi gereken ve mükemmel bir toplum olarak idealleştirilen bir dönem ola-

---

[35] Seyyit Kutup, *Fî Zılâl-il Kur'an,* Çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu (İstanbul: Dünya Yay., 1980), 2/241.
[36] Kutup, *Yoldaki İşaretler,* Çev. Murat Hazine, 54.
[37] Seyyit Kutup, *İslâm'da Sosyal Adalet,* Çev. Yaşar Tunagür, M. Adnan Mansur (İstanbul: Cağaloğlu Yay., 1963), 2/57.
[38] Kutup, *İslâm'da Sosyal Adalet,* Çev. Yaşar Tunagür, M. Adnan Mansur, 61.
[39] Büyükkara, *Çağdaş İslâmi Akımlar,* 25.

rak görülmektedir. Lakin bu tür bir dönüş modern hayatın getirileri olan çağdaş sorunları çözeceği katinde değiliz.[40] Seyyit Kutup ve birçok İslâmcı fikir adamı zamanı reddeden bir tutum içerisindedirler, şimdi ile uyumsuzluk yaşayarak, geçmişe dönme özlemi içindedirler. İslâmcılık kendi mecrasından doğan bir reaksiyon değildir. Batının darbe ve üstünlüklerine verilen bir cevaptır. Kutup'un fikirlerinin şekillenmesinde İslâm coğrafyasının ekonomik, bilimsel, toplumsal yönden çağdaşlarından geri olması ve eski şaşalı gücünü kaybetmesi etkili olmuştur. Onun sert tepkisi Batının sömürü sistemine bir başkaldırı şeklinde olmuştur. Öteki ile yüz yüze gelinmesi neticesinde ortaya çıkmıştır. Bir nevi ötekinin sahip olduğu gelişmişliğe, güce sahip olmak istenmesi şeklinde yorumlayabiliriz.

Seyyit Kutup'un felsefe ve İslâm felsefesine dair de yorumları mevcuttur. Kutup'a göre batı felsefesi ve onunla ilintili ahlak felsefeleri liselerde okutulmamalıdır. Üniversitelerde ise sadece son iki yıl da okutulmalıdır. İlk evvel öğrenci İslâmî bir eğitim almalıdır. Lakin bu İslâm felsefesi diye adlandırılmamalıdır. Pragmatizm felsefesi genç nesillerin zihinleri için tehlike arz edebilir. İslâm her meseleyi akla, düşünmeye arz etmez.[41] Onun için Kutup felsefe eğitimine pek sıcak bakmamıştır. Kutup Müslümanların biyoloji, fizik, kimya gibi alanlarda batılılardan faydalanabileceği lakin sanat, kültür, felsefe, yaşam tarzı, ahlak gibi konularda faydalanmakta temkinli olmaları gerektiği[42] hatta mümkünse uzak durmaları gerektiği fikrindedir.

İslâm'ın ilk yıllarda Müslümanlar putperestlerle, imansızlarla ve semavi bir temele dayanmasına rağmen sonradan tabileri tarafından bozulan dinlerle karşılaştığı zamanlarda müminlerin günahkârların kâfirlerin yolu açık bir şekilde belli olduğu için bunların birbirleri ile karşılaşma, karışma ihtimalleri yoktu. Lakin günümüzdeki gerçek İslâmî hareketlerin karşılaştığı problemler bunlar değildir. Gerçek problem Müslümanların büyük çoğunluğu İslâm'ı gerçek hayatlarından uzaklaştırmış ve sadece sözde İslâmî hayatlar yaşamaktadırlar. Şüphesiz Müslümanların her gün söyledikleri Kelime-i Şehadet Allah'tan başka ilah olmadığına şahitliktir. Bu da dünyada sadece Allah'ın tasarrufu olduğunu kabul ettiklerinde, kulların ibadetlerini ve hayatla ilgi tüm meselelerini Allah'a sunduklarında, hayatlarına ilişkin her türlü konuda ona boyun eğdiklerinde, tüm yasa ve kanunları Allah'tan aldıklarında gerçekleşir. Bugün isimleri Müslüman ismi, kendileri de Müslümanların soyundan gelen milletler, bir zamanlar Müslüman olan ve hiçbir zaman İslâm'ı benimsemeyen milletler var. Lakin bu milletler Allah'ın dinini benimsememişlerdir. Gerçek İslâmî hareketler bu milletlerle karşılaşırken önlerine çıkan en büyük engel şirk ve cahiliye anlamlarının etrafını kuşatan kapalılık, belirsizliktir. Bugünkü Salih Müslümanların karşılaştıkları en büyük problem kendilerinin yolu ile cahiliyenin yollarının ayrıl-

---

[40] W. Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik,* Çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yay., 2016), 205.
[41] Kutup, *İslâm'da Sosyal Adalet,* Çev. Yaşar Tunagür, M. Adnan Mansur, 92.
[42] Alev Erkilet, *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler* (İstanbul: Büyüyenay Yay., 2017), 280.

masının zorluğudur. İslâmî hareketin ilk görevi cahiliyenin yolu ile müminlerin yolunu belirginleştirip ayırmasıdır. İslâmî hareketin mensupları bu cahiliye toplumu öncelikle Allah'ın yoluna davet etmeli ve bu davet konusunda açık ve peşin olmalıdırlar. Onlarla davette doğru sözün söylenmesi konusunda uzlaşmaya yeltenmemelidirler.[43] Seyyit Kutup İslâmî hareketlerle, Müslüman olup lakin İslâmî bir hayat yaşamayan ya da gayrimüslimlerle ilişkiyi bu şekilde açıklamaktadır.

Seyyit Kutup'un Daru'l-İslâm ve Daru'l-Harp ikiliğine dayanan düşüncesi ve ilkinin ikincisinden daha büyük olduğu ya da mutlaka ileride olacağı düşüncesi ve ikincisi ile olan ilişkinin sert ve keskin olması, görmezden gelinmesi artık sınırların kalktığı bir dünyada kabul edilemez. Müslümanların nüfusu dünyanın nüfusunun ancak beşte biri kadardır ve diğer dinlerden İslâm'a geniş çaplı bir giriş de söz konusu değildir. Bu şekilde bir düşünce dünyanın geri kalan kısmına karşı Müslümanların bir nevi kendilerini kapatması demektir. Bu tarz yaklaşım dünyanın diğer daha büyük kısmında olan iyiliklerden ve dini olaylardan habersiz birçok gelenekçi İslâmcıları bunların değersiz olduğunu düşünmeye itmektedir. Müslümanlara düşen kendilerinden olmayana düşmanca yaklaşmak yerine diyaloga girip başka toplum ve dinlerdeki müspet değerleri görmek, paylaşımcı hatta çoğulcu bir yaklaşım içerisinde olmaktır. Olgunlaşmış bir medeniyet geçmişi bugüne taşıma kaygısından yoksundur.[44] Dücane Cündioğlu, internet ortamında hazırlayıp sunduğu derslerinin birinde bu konu hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: "Eğer bir toplum düşlersek bu toplum bütün farklılıklara müsamaha edebilecek bir esneklikte olmalı bu esnekliği verebilecek bir perspektif lazım yoksa katılaştırır. Neden korkarız esneklikten, çünkü esneklik dağılma duygusu verir."[45] Bir toplumun kuruluş aşamasında birlik duygusu önemlidir lakin ilerlemesi için güçlenmesi için bir medeniyet olabilmesi için özgürlükle birlikte çeşitlilik, farklılık, bireyselleşmek şarttır.

SONUÇ

İslâm tarihinin ilk zamanlarında farklı anlamlarda kullanılan cahiliye kavramı 20. Yüzyılda ortaya çıkan bazı dini hareketlerde toplumların ve çağın değerlendirilmesinde sıkça kullanılan bir kavram olmuştur. Cahiliye kavramı sosyal, siyasal ve kültürel balgamda kullanılarak Müslüman birey ve toplumlarda İslâm ile bağdaşmayan tutum ve davranışları ifade etmek için kullanılması yaygın bir hal almıştır. Seyyit Kutup beşeri kanunları, ideoloji ve kurumları İslâm ile bağdaşmadığını iddia ederek cahiliye kavramı kapsamında değerlendirir. Lakin bu tarz yaklaşımla kendisinin de olaya ideolojik yaklaştığı kanaatindeyiz. Modern cahiliye ile insanların

---

[43] Seyyit Kutup, *Cahiliye Bilinci*, Çev. Abdülkadir Coşkun (İstanbul: Ehil Yay., 2017), 81.
[44] Watt, *İslâmî Hareketlerde Modernlik*, Çev. Turan Koç, 204.
[45] (Dücane Cündioğlu, 26 Şubat 2016)

İslâmî hayattan uzaklaştıkları fikrindedir. Seyyit Kutup eserlerini incelediğimiz kadarıyla çağdaşı olan diğer İslâmcı fikir adamlarından daha sert bir tutum sergilemiştir. Bu sert tutum kendisinden sonra Gerek Mısır'da gerek başka İslâm ülkelerinde dini yapıların radikal bir tutum sergilemelerinde etkili olmuştur. Dini yapıların kendileri gibi düşünmeyen Müslüman halkı dahi toptancı bir yaklaşımla düşman, cahili, öteki olarak görülmesinde etkili olmuştur. Sınırların kalktığı dünyanın küresel bir köy haline geldiği çağda bu tarz yaklaşımlar İslâm'ın anlaşılmasına olumsuz etki edeceği kanaatindeyiz. 20. yy yaşanan olayları, gelişmeleri, değişiklikleri 1300 yıl önceki yaşanan olaylara göre değerlendirmek toplumsal problemlere çözüm olmak yerine problemleri daha girift hale getirmektedir.

KAYNAKÇA

Braur, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslâm Farklı Bir İslâm Tarihi* Okuması. Çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yay. 2019.

Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar.* İstanbul: Klasik Yay., 2019.

Demircan, Adnan. *Cahiliye Arapları.* İstanbul: Beyan Yay. 2016.

Dökmeciyan, R. Hrair. *Arap Dünyasında Köktencilik*. Çev. Muhammed Karahanoğlu. İstanbul: İlke Yay., 1992.

Cündioğlu, Dücane. "İnziva ve Nevabit". *YouTube.* 26 Şubat 2016. https://www. youtube. com/watch?v=24c5TLhy3sM&t=5996s

Çavuş, Levent. "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan Cahiliye", *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,* 13/1, (Haziran/2016): 44-69.

Erkilet, Alev. *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler.* İstanbul: Büyüyenay Yay., 2017.

Farabi. *El-Medinetü'l Fâzıla.* Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Yay. 2015.

Göle, Nilüfer. *Melez Desenler İslâm ve Modernlik Üzerine.* İstanbul: Metis Yay. 2002

Görgün, Hilal. "Seyyid Kutup", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* Erişim 6 Ocak 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/seyyid-kutub

Güner. Nebiye Şeyma. *Seyyit Kutup'ta Cahiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Izutsu,Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. Çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yay. 1995.

İbn Kesir. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri.* 16. İstanbul: Çağrı Yay., 1994.

İşcan, Mehmet Zeki. *Siyasal İslâm Dini ve Fikri Temeller.* Erzurum: Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 2002.

İşcan, Mehmet Zeki. "Tarihin Araçsallaştırılmasında Selefilik Örneği", *Din Algısı İnşasında Tarihin Araçsallaştırılması,* ed. Adnan Demircan. 125-136. İstanbul: Mana Yay., 2019.

Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli. Çev. Hayrettin Karaman, Ali Özek, İbrahim Kâfi Dönmez, Mustafa Çağrıcı, Saadettin Gümüş, Ali Turgut. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 10. Basım, 2012.

Kutup, Seyyit. *Cahiliye Bilinci.* Çev. Abdülkadir Coşkun. İstanbul: Ehil Yay., 2017.

Kutup, Seyyit. *Fî Zılâl-il Kur'an.* Çev. Salih Uçan, Vahdetti İnce, Mehmet Yolcu. 10. İstanbul: Dünya Yay., 1980.

Kutup, Seyyit. *İslâm ve Kapitalizm Çatışması.* Çev. Mustafa Uysal. Konya: Ülkü Basımevi. 1967

Kutup, Seyyit. *İslâm'da Sosyal Adalet.* Çev. Yaşar Tunagür, M. Aydın Mansur. 2. İstanbul: Cağaloğlu Yay., 1963.

Kutup, Seyyit. *İstikbal İslâm'ındır.* Çev. Tugrul Sopran. İstanbul:Pınar Yay., 2019.

Kutup, Seyyit. *Yoldaki İşaretler.* Çev. Murat Hazine. İstanbul: Düşün Yay., 2016.

Lewis, Bernard. *İslâm'ın Siyasal Söylemi.* Çev. Ünsal Oskay. İstanbul: Phonix Yay., 2011.

Tülücü, Süleyman. *Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei,* Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Dergisi, 4, 1980.

Yıldırım, Ramazan. "Çağdaş İslâmi Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik - İtikadî Bağlamı", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/1, (Haziran/2016): 111-132.

Watt, W. Montgomery. *İslâmî Hareketler ve Modernlik.* Çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yay., 2016.

CAHİLİYE ALGISININ MUHAMMED B. ABDÜLVEHHAB'IN EYLEMLERİNE ETKİLERİ

Aziz Çetin*

GİRİŞ

İslâm öncesi dönem, Müslümanlar tarafından cahiliye olarak tanımlandırılmıştır. Cahiliye, yalnızca kuru bir bilgisizliğin değil, zorbalık ve barbarlığın yoğun olarak yaşandığı bir dönemi işaret etmektedir.[1]

Cahiliye Dönemi sadece sınırlı bir dönemi mi kapsar yoksa sınırları aşan bir inanç ve davranış tarzı mıdır? Bu soruya cevap vermeden önce cahiliye kelimesinin anlamı üzerinde durmak gerekmektedir. Rağıb el-İsfehaniye göre cehalet üç çeşittir:

Birincisi: İnsanın bilgilerden yoksun olmasıdır.

İkincisi: Bir şeye olduğundan başka biçimde inanmaktır.

Üçüncüsü: Bir şeye hak ettiğinden başka şekilde davranmaktır.[2]

Kur'an'ı Kerim'de cahiliye kavramı farklı nitelemelerle kullanılmıştır. Bunlardan birincisi Ali İmran Suresi 154. ayette geçen 'cahiliye zannıdır'. "Sonra o kederin ardından (Allah) üzerinize içinizden bir kısmını örtüp bürüyen bir güven, bir uyku indirdi. Bir kısmınız da kendi canlarının kaygısına düşmüştü. Allah'a karşı cahiliye zannı gibi gerçek dışı zanda bulunuyorlar. Allah kalplerde olanı bilir."

İkinci kullanım ise hüküm anlamıyla birlikte kullanılır. Maide Suresinin 50. ayetinde "Onlar hâlâ Cahiliye Devri'nin hükmünü mü istiyorlar? Kesin olarak inanacak bir toplum için, kimin hükmü Allah'ınkinden daha güzeldir."

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı. azizctn@hotmail.com

[1] Levent Çavuş, "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan Cahiliye", *Milel ve Nihal Dergisi* 13/1 (Ocak 2016), 49.

[2] Rağıp el-İsfehani, *Müfreda*t, çev. Abdülbaki Güneş (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 249-250.

Üçüncü kullanım şekli ise kınanan bir taassup nitelemesiyle Fetih Suresi 26. ayette geçmektedir. "Hani inkâr edenler kalplerine taassubu, cahiliye taassubunu yerleştirmişlerdi. Allah ise, Peygamberine ve inananlara huzur ve güvenini indirmiş ve onların takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma) sözünü tutmalarını sağlamıştı. Zaten onlar buna lâyık ve ehil idiler. Allah, her şeyi hakkıyla bilmektedir."[3]

Hz. Peygamberin de İslâmiyet öncesinde, toplumda süregelen kötü ahlak ve davranışları cahiliye kavramıyla ilişkilendirerek açıkladığına dair hadisleri bulunmaktadır.

Ebû Zer, Resûlullah sallallahu aleyhi vessellem zamanında bir adama sövdüğünü ve onu annesinden dolayı ayıpladığını anlattı. Bunun üzerine Nebî sallallahu aleyhi ve sellem ona şöyle dedi: "Sen, kendisinde Cahiliye huyu bulunan bir kimsesin. Onlar sizin hizmetçileriniz ve aynı zamanda kardeşlerinizdir. Allah onları sizin himayenize vermiştir. Kimin himayesinde bir kardeşi varsa, kendi yediğinden ona yedirsin, giydiğinden de giydirsin. Onlara üstesinden gelemeyecekleri şeyleri yüklemeyiniz. Şayet yükleyecek olursanız kendilerine yardım ediniz."[4]

Tefsir, hadis ve İslâm Tarihi kaynaklarında cahiliye, vahiy öncesinde Arabistan Yarımadası'nda yaşayan müşrik Arap kabilelerinin durumunu belirtmek için kullanılmıştır. Bu anlayış cahiliye kavramını belirli bir zaman ve mekân ile sınırlar. Diğer yaklaşıma göre ise cahiliye zaman ve mekân ile sınırlı değildir. Cahiliyeyi oluşturan zihniyet ve davranışlar ortaya çıktığında cahiliye, bireysel ve toplumsal bir karakterle tekrar ortaya çıkabilir[5]

A. VEHHABİLİĞE GENEL BİR BAKIŞ

1. Vehhabiliğin Tarihsel Açıdan Önemi

Tarihler 13 Mayıs 1802 yılını göstermektedir. Muhammed b. Abdülvehhab vefat etmiş olsa da, onun öğretileri ışığında hareket eden Vehhabiler, Ğadir Hum kutlama törenlerinde Kerbelaya baskın düzenlemiş ve iki binden fazla Şii Müslümanı öldürmüştür. Yapılan katliamdan sonra Hz. Hüseyin'in türbesini yağmalayan Vehhabiler buradaki altın ve gümüşlere el koymuştur.[6]

Üzülerek söylemek gerekir ki İslâm Tarihinde, siyasi anlaşmazlıklardan doğan fikir ayrılıkları nedeniyle Müslümanların birbirilerinin canına kast ettikleri pek çok vaka bulunmaktadır. Siyasi nedenler, Vehhabilerin yaptığı bu katliamda kuşkusuz önemli bir gerekçeye sahiptir. Ancak Vehhabilerin bir sonraki yıl Taife saldırıp, yaptıkları katliamdan sonra içinde Abdullah b. Abbasın da bulunduğu türbe ve mezarları tahrip etmeleri, yine aynı yıl Mekke'yi işgal eden

---

[3] Ramazan Yıldırım, "Çağdaş İslâmî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik - İtikadî Bağlamı", *Milel ve Nihal Dergisi* 13/1 (Ocak 2016), 113-117.

[4] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahih* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987), "*İman*", 23.

[5] Yıldırım, "Çağdaş İslâmî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik - İtikadî Bağlamı", 112-113.

[6] Mehmet Ali Büyükkara, *İhvandan Cuheyman'a Vehhabilik* (İstanbul: Rağbet Yayıncılık, 2013), 32.

Vehhabi kuvvetlerinin Hz. Hatice de dahil olmak üzere bir çok sahabenin mezarını ve hatıralarını yıkmaları Vehhabi hareketinin sadece siyasi odaklı bir hareket olmadığını tüm dünyaya açıkça göstermiştir.[7]

Vehhabilerin, neredeyse tüm Müslümanların kutsal saydığı değerlere saldırmasının altındaki motivasyon ne idi? Onları bir nevi kabir yağmacısı yapan zihniyet, nasıl bir süreçten geçerek şekillenmişti? Vehhabi fikirlerin doğmasında ve gelişmesinde kimler nasıl bir rol oynamıştı? Bu sorular cevaplanmadan Vehhabi zihniyetini ve bu zihniyetten doğan eylemleri anlamak mümkün değildir.

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki İslâm tarihinde bazı sembol isimler, fikirleri ve eylemleri ile silsile halinde geniş halk kitlelerini etkilemiş, uzu bir zaman dilimine tesir ederek yaşanılan olayların vücud bulmasında kilit bir rol üstlenmiştir. Fikirlerin ve eylemlerin adeta kara kutusu haline gelmiş bu insanları yeterince anlayamamak, tarihte yaşanılan travmatik olayların anlamlandırılmasının ve aydınlatılmasının bir yanını hep eksik bırakmıştır.

Vehhabi hareketinin kurucusu sayılan Muhammed b. Abdülvevvab yukarıda belirttiğimiz sembol isimlerden biridir. Bedevi ruhun getirdiği şiddet eğilimi, harici zihniyetin tekfirci yapısı ve bu tekfir yapısına kaynaklık eden cahiliye algısı, Muhammed b. Abdülvehhab'ın fikirlerinin ve eylemlerinin merkezi olmuştur.

Çalışmamızın esasını oluşturan Muhammed b. Abdülvehhab'ın cahiliye algısına geçmeden önce, onun bu fikirleri oluşturmasına neden olan şartları ve onun fikirlerine kaynaklık eden kişilere kısaca değinmekte fayda görmekteyiz.

2. Vehhabiliğin Doğuşunda Etkili Olan Kişiler

2.1. Ahmed b. Hanbel

Vehhabilik, davranış kültürü ve tekfirci yapısı ile haricilik ile önemli benzerlikler içermektedir. Osmanlı Devleti zamanında, meşru halifeye isyan etmeleri dolayısıyla onlara hariciler denilse de bu isimlendirme, mezhep taraftarlarınca kabul edilmemektedir. Vehhabiler kendilerini yeni bir mezhep olarak görmeyip Hanbelilik vurgusu yapsalar da muhalifleri onlara Vehhabiler demeyi tercih etmişlerdir.[8]

Hareketlerini davet, kendilerini de muvahhidun olarak niteleyen mezhep mesnupları, İtikatta selef, amelde Hanbeli mezhebini benimsediklerini iddia ederler. Vehhabiler Muhammed

[7] Büyükkara, *İhvandan Cuheyman'a Vehhabilik*, 32.

[8] Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi- İtikadi Mezhepler Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2011), 419; Kerime Cesur Turhan, "Vevvabi Düşüncesinde Hüküm Kaynakları ve Muhammed Abdülvehhab'ın İlmi Disiplinler İçin Önerdiği Dört Kaide", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (Ekim 2017), 587-609.

b. Abdülvehhab'ı ise, ilmen ve fiilen bu grubu yenileyen bir şeyhülİslâm konumuna oturtmaktadırlar.[9]

Ahmed b. Hanbel, Kuran ve sünnetin lafızlarına bağlı kalan müteşabih ayetleri tevil ve tefsirden kaçınan selefi bir âlimdir. Hanbeli mezhebi onun ölümünden sonra kurumsallaşmıştır. Hanbeliler tarihi süreç içinde kendilerini ehl-i sünnetin gerçek temsilcisi olarak görmüştür. Kendilerini ehl-i sünnetin gerçek temsilcisi gören Hanbeli mezhebine mensup bazı insanlar olumsuz algılara sebep olmuştur. Ahmed b. Hanbeli, fakih kabul etmeyen Taberi'ye yapılan baskılar, emri bil maruf adı altında müzik aletlerini kırmaları, içki dükkânlarını yağmalamaları, Hanbeli fitnesi olarak anılan bir olguya neden olmuştur.

Muhammed b. Abdülvehhab'ın eylemlerine bakılacak olursa onun Ahmed b. Hanbeli'n fikirlerinden etkilenmiş olduğu ancak daha çok Hanbeliliğin sonraki dönemlerinde oluşan fikir ve eylemleri benimsediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Ahmed b. Hanbel, zalim veya alim olsun meşru halifeye itaati zorunlu görmüş, kıble ehlinden hiç kimseyi günahından dolayı tekfir etmemiştir.[10]

2.2. İbni Teymiyye

Ahmed b. Hanbelden sonra Vehhabiliğin oluşmasında önemli rol oynayanlardan birisi de İbni Teymiyyedir. İbni Teymiyye, Mürcie mezhebini tenkit etmiş, onların ameli imandan ayırmasına karşı çıkmıştır. İbni Teymiyye, vücudun ameli olmadan kalpteki imanın varlığı ve devamlılığı ifade edilmeyeceği fikrindedir. Selef akidesine teolojik muhtevasını kazandıran İbni Teymiyye, tevhid, şirk, bidat ve tekfirle ilgili sahip olduğu düşünceler ile Vehhabiliğin düşünce sisteminde çok etkili olmuştur. Bununla birlikte Vehhabiler, inanç konusunda İbni Teymiyye'nin düşüncesini benimsemiş olsalar da, takındıkları sert tutumla onu geride bırakmışlardır.[11]

2.3. el-Cevziyye

İbni Kayyım el-Cevziyye, İbni Teymiyye'nin öğrencilerindendir. Yaşadığı dönemde, Hz. Peygamber'in kabrinin ziyaret edilmesine karşı çıkması dolayısıyla hapsedilmiştir. Hanbeli mezhebini benimseyen, el-Cevziyye, İbni Teymiyye'nin görüşleri doğrultusunda tavır almıştır.

---

[9] Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 617;
Yusuf Ziya Yörükan, "Vahhabilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953), 51.

[10] Zübeyir Bulut, "Hanbelî Akaidinin Teşekkülü", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmalar Dergisi* 6/5 (2017), 2942-2944; Hasan Gümüşoğlu, *İtikadi İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016), 275.

[11] Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya & Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınları, 1983), 260; İbni Teymiyye, *İman Üzerine*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 119-120; Michael Cook, "Muḥammed b. Abdulvehhab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Şubat 2020); Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslâmi Akımlar ve Sorunları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 74.

Salih kişilerin kabirlerini kabirlerine yapılan ziyareti eleştirmesi, musiki aleyhtarlığı, şarap atölyelerinin yıktırılması, saptırıcı kitapların yırtılması ile ilgili görüşleriyle Vehhabi inanç ve amel sisteminin oluşmasında etkili olmuştur.[12]

3. Vehhabiliğin Doğuşuna Etki Eden Sebepler

Vehhabiliğin ortaya çıktığı Necid, Medine'nin güney batısından Bahreyn'e kadar uzanan bir bölgenin adıdır. İslâm'dan önce farklı inançların yaşandığı bölgede çölün getirdiği zorlu yaşam koşulları, hoşgörüye kapalı bir toplum yapısı oluşturmuştu. Kabileci anlayışın hakim olduğu bölge, bedevi taassubunun getirdiği ruh haliyle sertlik yanlısı bir yaşam tarzını benimsemişti. Haricilerin de en büyük desteği bu bölgeden almaları tesadüf değildir.[13]

Yavuz Sultan Selim'in 1517 yılında Mısırı fethetmesi ile birlikte Arap Yarımadası Osmanlı hâkimiyeti altına girmişti. İklim şartları, merkeze uzaklık vs. gibi nedenlerle Osmanlı Devleti bölgeye tam olarak nüfuz edememiş, feodal yapıya müdahale etmeyen Osmanlı Devleti bölgenin isim olarak merkeze bağlı olması ile yetinmişti.[14]

Vehhabi hareketinin teşekkül sürecinde Osmanlı Devletinin durumu hiç de iç açıcı değildi. Lale Devrinin akabinde çıkan Patrona Halil isyanı, bitmek bilmeyen Yeniçeri isyanları devletin gücünü azaltmıştı. Doğu sınırları Nadir Şah tarafından tehdit ediliyordu. Bir yandan Rusya ve Avusturya ile mücadele edilirken diğer yandan Fransızlar Mısırı işgal etmişti. Pazvantoğlu, Tepedelenli, Belgrat dayısı ve Sırp isyanları, Vehhabilerin üstüne gerektiği gibi gidilmesine imkân vermemişti.[15]

Otoriteden uzak bu bölgede her mezhep ve inançtan insan vardı. Reşit Rıza bu bölgedeki durumu ilk cahiliyeden daha fena bir cahiliye olarak yorumlamıştı. Ona göre bölgedeki insanlar ağaca, taşa, hayvana, ölüye, diriye taparlardı. Namaz kılmazlar, zekât vermezler, başkasına ait malları yerler, adam öldürmüş olmak için adam öldürürlerdi.[16]

Suudi Arabistan eğitim ve din işlerinde yüksek makamlarda bulunmuş Suud Müftüsü Abdülaziz b. Abdillah b. Bâzın deyimiyle:

"Üstadın davetinden önce Necd ahalisi bir müminin razı olmayacağı haldeydi, şirkin en büyüğü Necd'de ortaya çıkmış ve yayılmıştı. Öyle ki, Allah'ın dışında türbelere, ağaçlara, taşlara, mağaralara, veli olduğunu iddia eden bunaklara, keza veli olduğunu iddia eden akılsız mecnun ve meczuplara ibadet ediliyordu. Sihirbaz ve kâhinler ile onlara bir şeyler sorup verdikleri cevaplara inanmak Necd'de yaygın-

---

[12] H. Yunus Apaydın, "İbni Kayyım El Cevziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 15 Şubat 2020).
[13] Gümüşoğlu, *İtikadi İslâm Mezhepleri Tarihi*, 276-277.
[14] Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşüncesinde Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 114.
[15] Yusuf Ziya Yörükan, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006), 99.
[16] Yörükan, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 97.

laşmıştı. Bunlara karşı çıkan kimse sayısı ise son derece azdı. İnsanları dünya ve onun cazibeleri kaplamıştı. Allah adına çabalayan ve O'nun dinine yardım edenler çok azdı. Durum Mekke ve Medine'de de aynıydı, şirk, kabirler üzerine türbe yapmak, velilere dua edip onlardan yardım dilemek Yemen'de de yaygınlaşmıştı.

Allah dışında kendisine dua edilen, Allah yanında kendisinden yardım dilenen, kabir, mağara, ağaç, meczup mecnun kişiler kabilinden şeyler Yemen'de çoktu, Necd beldelerinde ise sayılamayacak kadardı. Bunların yanında, Necd'deki yaygın adetlerden birisi de, cinlere dua edip yardımlarını dilemek, şerlerinden korunmak için adlarına kurban kesmek ve etini evin kuytu köşelerine koymaktı. Üstad (Muhammed b. Abdülvehhab) bu şirkin halk arasında yaygınlaştığını ve bununla mücadele eden, halkı Allah'a davet etmeye çabalayan birinin olmadığını görünce, ciddiyetle işe sarıldı ve davetin sıkıntılarını yüklendi.''[17]

Aslında Vehhabiliğin oluştuğu dönem ve coğrafyada tevhid akidesine uymayan bazı unsurların bulunduğunu kabul etmek gerekmektedir. Ancak, problemlerin çözümünün dinde ıslahatçılık ve gerçek dine dönüşle sağlanacağını iddia eden bu grup, İslâm dünyasında yarattığı korku ve anarşiyle birçok problemin kaynağı haline gelmiştir.[18]

B) MUHAMMED B. ABDÜLVEHHAB

1. Hayatı

Muhammed b. Abdülvehhab b. Süleyman b. Ali et-Temimi en-Necdi 1703 yılında Uyeyne kasabasında doğdu. İlk tahsilini, Hanbeli alimlerinden olan babasının yanında yaptı. Genç yaşta ilim yolculuğuna başlayan Muhammed b. Abdülvehhab, Mekke ve Medine'de dört sene kaldı. Medine'de İbni Teymiyye'nin görüşlerini detaylı olarak inceleme fırsatı buldu. Medine'den Basra'ya geçen, Muhammed b. Abdülvehhab buradaki alimlerle münazaralarda bulundu. Tevhid ile ilgili fikirlerinden dolayı tepki çeken Muhammed b. Abdülvehhab buradan ayrılmak zorunda kaldı. Daha sonra Hureymila kasabasına giden Muhammed b. Abdülvehhab burada Kitabüt-Tevhid adlı eserini yazdı. Eserin içeriğindeki şefaat, tevessül gibi konulardan rahatsız olanların baskısı nedeniyle Uyeyne'ye geçen Muhammed b. Abdülvehhab buranın emiri olan Osman b. Hamad tarafından himaye edildi. Bu himaye ile fikirlerini yaymak için daha rahat bir ortam bulan Muhammed b. Abdülvehhab'ın buradaki faaliyetleri çevredeki emirlikleri rahatsız etti. Beni Halid'in reisi Süleyman b. Ureyr'ın tehdidinden dolayı, kendisini himaye eden Osman b. Hamad tarafından bölgeyi terk etmesi istenen Muhammed b. Abdülvehhab, Dir'iye kasabasına geçerek Muhammed b. Suuda sığındı. Muhammed b. Abdülvehhab'ın görüşlerine sıcak bakan, Muhammed b. Suud ile Muhammed b. Abdülvehhab arasında zafere ulaşılıncaya cihat

[17] Abdülaziz b. Abdillah b. Baz, "Muhammed b. Abdülvehhab", çev. Enbiya Yıldırım, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 3.

[18] Gümüşoğlu, *İtikadi İslâm Mezhepleri Tarihi*, 320.

edilme görüşü benimsenerek bir ittifak yapıldı. Muhammed b. Abdülvehhab 1792 yılında ölünceye kadar ittifaka bağlı kalarak faaliyetlerine devam etti.[19]

2. Cahiliye Algısı ve Tevhid İnancı

Muhammed b. Abdülvehhab'ın cahiliye algısının temelini tevhid ve onun zıddı olan şirk inancı oluşturmaktadır. Ona göre Tevhid 'den daha büyük bir farz yoktur. Cahiliye Dönemi'ndeki insanlar Allah'a inanmakla birlikte putlara taparak şirke düşüyorlardı.[20] Kur'an'ı Ker 'im de bu hususla ilgili İsra Suresi 67. ayette "Denizde bir tehlikeyle yüz yüze geldiğinizde Allah'tan başka bütün yardıma çağırdıklarınız kaybolup gider. O sizi kurtarıp karaya çıkardığında ise yüz çevirirsiniz. İnsanoğlu çok nankördür buyrulmaktadır."

وحْدة kelimesi Arapçada, eşsizlik, yalnızlık, teklik anlamına gelmektedir. Sözcüğün gerçek anlamı kesinlikle parçalanma, bölünme kabul etmeyen şeydir. Mutlak anlamda tevhid, Allah'tan başkasının sıfatı olarak kullanılmaz.[21]

Dini ıstılahta Tevhid, Allah'ı zatında, sıfatlarında, isimlerinde ve fiillerinde tek kabul etmek, eşi ve benzeri olmadığına iman edip ibadet ile de O'nu birlemek, ibadeti sadece Allah'a has kılmak demektir.[22]

Muhammed b. Abdülvehhab'a göre tevhid O'na hiçbir şeyi ortak koşmaksızın Allah'a bir ve tek olarak ibadet etmektir. Tevhidin üç bölümü vardır.

1- Rubûbiyetin tevhidi: Rububiyetin tevhidi, bir insanın Rab olarak Allah'ı benimsemesi, nimetleri onun verdiğine inanması, insanların en üstün olanlarının, Allah'ın ahlâkı ile donatılmış peygamberler olduğuna inanmaktır. Cahiliye Dönemi'nde bile müşrikler buna inanabilmekte idi.

2- Ulûhiyetin tevhidi: Bu da yalnızca yüce Allah'a ibadet etmesi demektir. Kişinin Allah ile birlikte kendisine ibadet edeceği yahut Allah'a yakınlaştığı gibi kendisine yakınlaşmak arzu edeceği herhangi bir varlık edinmemesi demektir.

3- İsim ve sıfatların tevhidi: Bu tür tevhid Allah'ın hiçbir şeriki olmadığına inanmaktır.[23]

Muhammed b. Abdülvehhab'a göre cahiliye toplumu, tevhide zarar vermişti. O, cahiliye toplumunun özelliklerini sayarken, onların salih kimselerin Allah katında kendilerine şefaat

---

[19] Büyükkara, *İhvandan Cuheyman'a Vehhabilik*, 21-24.
[20] Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, 117.
[21] El-İsfehani, *Müfredat*, çev. Abdülbaki Güneş, 1138-1139.
[22] Berat Sarıkaya, "İslâm Düşüncesinde İbni Teymiye Örneği", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015), 93.
[23] Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 630-631.

edeceğini ümit etmelerinden dolayı onları, dua ve ibadetlerinde Allah'a ortak koştuklarını ifade eder. Bu konudaki delili "Onlar, Allah'ı bırakıp kendilerine ne zarar ne de fayda verebilecek şeylere tapıyorlar ve "Bunlar, Allah katında bizim şefaatçilerimizdir diyorlar. " (10 Yunus/18) ayetidir.[24]

Cahiliye toplumu Muhammed b. Abdülvehhab'a göre alimler ve Salihler hakkında aşırıya gitmiştir. Onlar rahip ve hahamlarını Allah'tan başka ilah edinerek Allah'a şirk koşmuşlarıdır. Bu konudaki delili, "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp bilginlerini (Hahamlarını), (Hristiyanlar) da rahiplerini ve Meryem oğlu Mesîh'i (İsa'yı) rabler edindiler. Halbuki onlara ancak tek ilâha kulluk etmeleri emrolundu. O'ndan başka tanrı yoktur. O, bunların ortak koştukları şeylerden uzaktır." (9 Tevbe/31) ayetidir.[25]

3. Bid'at Anlayışında Cahiliye İzleri ve Vehhabilerin Eylemleri

Vehhabilerin geniş manada yorumlayarak üzerinde çokça durduğu kavramlardan biri de bid'atir. Bid'at, esasında dinin aslında bulunmamasına rağmen bazı hususların ibadet kabul edilmesi ve bu şekilde davranılmasıdır.[26]

Vehhabi inancına göre ibadetlerin Kur'an ve Sünnette göre yapılması gerektiği gibi, örf ve adetlerin de İslâm inancına uygun bir çerçevede gerçekleşmesi gerekmektedir. Bunun dışında İslâm adına yapılan uygulamalar bidat ve şirktir. Bid'at ihdas eden kimse ise melundur.[27] Burada bahsedilen İslâm inancı pek tabi Vehhabilerin algıladığı İslâm Dini'dir.

Muhammed b. Abdülvevvab, cahiliye toplumunun özelliklerini sırlarken, ibadetlere eklemeler yaptıklarını belirtmiş ve aşure günü ile ilgili yapılanları buna örnek göstermiştir. Ona göre, Aşure gününe has olarak bayramlaşmak, aşure pişirip dağıtmak, süslenmek, yıkanmak, gusletmek, sürme çekmek, kına yakmak, sadaka vermek, kurban kesmek, mescidleri ziyaret etmek, evleri ve bahçeleri süslemek, kadınların ve çocukların süslenmeleri, temiz güzel elbiseler giyilmesi, o günü açlık ve susuzluk günü yapmak, ağıt yapmak, zincirlerle dövünmek, siyah elbiseler giymek gibi fiiller cahiliye adetlerindendir. Aşure gününden önceki ve sonraki günle beraber oruç tutmanın dışında bu güne özel olarak yapılan her türlü iş ve ibadet cahiliye halkının özelliklerini taklit etmektir.[28]

Vehhabi inancına göre, Hz. Peygamber'in aşırı tazimi, Kur'an'da belirtildiğinden daha fazla salatu selam getirme, mevlid okuma, ezanı makmla okuma, ezanlardan önce sela okuma, delaili hayrat okuma, sakalı şerif ve hırka-i şerif'i ziyaret etme, tesbih çekme, mübarek gecelerde ibadet

---

[24] Muhammed bin Abdülvehhab, *Cahiliye Toplumunun Özellikleri,* çev. Erhan Okumuşlar (Konya: Neda Yayınları, 2011), 19-20.
[25] Muhammed bin Abdülvehhab, *Cahiliye Toplumunun Özellikleri,* 31-45.
[26] Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya & Kerim Aytekin, 263.
[27] Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 634.
[28] Muhammed bin Abdülvehhab, *Cahiliye Toplumunun Özellikleri*, 55-56.

etme, nazarlık ve muska bulundurma, Ravza-i Mutahhara'ya perde asma, mescidleri abartılı süsleme, tütün ve kahve içme, namazı mazeretsiz tek başına kılma bid'attir.[29]

Vehhabilerin, cahiliye algısıyla paralel olarak oluşturdukları bid'at anlayışı, çölde kendi kabuklarında yaşadıkları sürece aslında büyük problemler oluşturmuyordu. Hicaz topraklarını ele geçirdiklerinde kendi fikirlerini emri bil maruf ve nehyi anilmünker prensibi gereği zorla dayatma isteği önü alınamaz zorbalıkların önünü açtı. Bid'at olarak nitelendirdikleri tüm eylemleri yasaklayıp şiddetle cezalandırma yoluna gittiler.[30]

Muhammed b. Abdülvehhab, kabir ziyaretini ve bu ziyareti salih amel görmeyi bid'at ve küfür olarak nitelendirmiştir. İnsanların kutsal sayarak ziyaret ettikleri kabirler Vehhabilerce yıkılmış, onlara göre bu şekilde küfre girenlerin canları ve malları da helal sayılmıştır.[31]

Muhammed b. Abdülvehhab'a göre cahiliye toplumu, peygamberlerin ve salih kimselerin kabirlerini mescit edinmiştir. Hz. Ömer den gelen rivayete göre, cahiliye toplumu, kabirlerden başka peygamberlerinden kalan eserleri de mescit edinmişlerdir. Kabirleri bayram yeri sayan bu kişiler, kutsal saydıkları bu yerlerde kandiller yakıp, kurban kesmişlerdir.[32]

İslâm'ın ilk yıllarında tevhid inancının kalplere sıkıca yerleşmesi açısından Hz. Peygamberce kabir ziyaretinin yasaklandığı bilinmektedir. Ancak, tevhid inancı benimsendikten sonra bu yasak Hz. Peygamber tarafından kaldırılmıştır.[33]

Muhammed b. Abdülvehhab'ın kabirler ile ilgili ilk ciddi faaliyeti Zeyd b. Hattab'ın kabrini yıktırmakla başladı.

Hz. Ebu Bekir döneminde Halid b. Velid kumandasında bir ordu Müseylemetül kezzab üzerine gönderdi. Müseyleme mağlup edilise de içinde Zeyd b. Hattab'ında bulunduğu bazı sahabiler şehit oldu. Zeyd, Cebilede defnedildi. Muhammed Abdülvehhab, Uyeyne de bulunduğu zamanlarda, insanların Zeyd b. Hattabın kabrinin kendi fikrine uygun olmayan şeklini ve insanların burada dualar ettiklerini ve adaklar adadığını görmüştü. Muhammed b. Abdülvehhab'a göre kabirlerin yerden en fazla bir karış yüksekte olması gerekirken, bölgenin yapısından dolayı buradaki kabirler bir arşın yükseltilmişti. Ona göre Allah ve Resulünün emirleri dışında insanlar tarafından türbeye çevrilmiş bu yer insanların dinden çıkmasına neden oluyordu ve buranın bir an önce yıkılması gerekli idi. Emri bil maruf nehyi anil münker prensibi gereğince,

---

29 Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler,* 120-121; Gümüşoğlu, *İtikadi İslâm Mezhepleri Tarihi,* 309; Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadi İslâm Mezhepleri Tarihi*, 440; Ebu Zehra, *İslâm Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya & Kerim Aytekin, 263.

30 Ebu Zehra, *İslâm Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya & Kerim Aytekin, 263; Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi İtikadi Mezhepler* Tarihi, 440.

31 Gümüşoğlu, *İtikadi İslâm Mezhepler Tarihi*, 304.

32 Muhammed bin Abdülvehhab, *Cahiliye Toplumunun Özellikleri*, 61.

33 Gümüşoğlu, *İtikadi İslâm Mezhepler Tarihi*, 306.

Emir Osman'ın da yardımıyla Abdülvehhab, Zeyd b. Hattab'ın kabrini yıktı ve bu bölgede bulunan ağaçları kestirerek, cahiliyeden kalma şirk unsuru olduğunu düşündüğü uygulamalara son verdi.[34]

Muhammed b. Abdülvehhab'ın cahiliye algısı ile oluşan olumsuz kabir algısından, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret edenler de nasibini almıştı, Der'iyede iken, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret edenleri toplatıp sakallarını traş ettirdi.[35]

Muhammed b. Abdülvehhab'ın kabirler ile ilgili düşünceleri, o ölmüş olsa da Vehhabilerin temel inançlarından biri oldu. Onun, 1792 yılında ölümünden sonra Vehhabiler, 1802 yılında Ğadir Hum törenlerinde iki binden fazla Şii Müslümanı öldürdü. Hz. Hüseyin'in türbesini yağmaladıktan sonra buradaki altın, gümüş ve kıymetli malzemeleri alarak Deri'ye geri döndüler.[36]

1803 yılında Taife saldıran ve burayı ele geçiren Vehhabiler, Taifte büyük bir katliam yaptı. Şehir ve etrafındaki mezar taşları ve türbeler yine Vehhabilerin hedefindeydi. Abdullah b. Abbas'ın türbesi de bu saldırılardan üzerine düşeni aldı. Vehhabiler Abdullah b. Abbas'ın da türbesini yıktılar.[37]

Taif'teki yıkım ve katliamdan sonra Mekke'ye yönelen Vehhabiler kısa sürede burayı ele geçirdi. Mekkeliler, Vehhabilerin dilden dile dolaşan katliam haberlerinden sonra korku içindeydiler. Bu korku onların şehri direnmeden teslim etmelerine neden oldu. 30 Nisan 1803 te Melik Abdülaziz, yaptığı konuşmada halkın şirkte olduğunu, bu şirk ve sapıklıktan kurtulmaya Allah'a kul olmaya çağırdığını ilan etti. İnsanlar bu davete uyarak Melik'e itaatlerini arz ettiler. Vehhabiler Mekke şehrinde de yıkımlara devam ettiler. Yıkılanlar arasında Hz. Muhammed, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Fatma'nın doğdukları evler de vardı. Vehhabiler 'in bir yandan yıkım faaliyetlerine devam ederken bir yandan da "Bu (putlar ve yücelttikleriniz ise,) sizin ve atalarınızın (kendi istek ve öngörünüze göre) isimlendirdiğiniz (keyfi) isimlerden başkası değildir. Allah, onlarla ilgili 'hiç bir delil' indirmemiştir. Onlar, yalnızca zanna ve nefislerinin (alçak) heva (istek ve tutku) olarak arzu ettiklerine uyuyorlar. Oysa andolsun, onlara Rablerinden yol gösterici gelmiştir" (Necm 53/23) ayetini okuduklarına rivayetler bulunmaktadır.[38]

1805 yılında Medine üzerine yürüyen Vehhabiler Medine'yi ele geçirdikten sonra kutsal sayılan yerleri ve kabirleri yıkmaya devam ettiler. Hz. Hamza'nın kabri de yıkılanlar arasındaydı. Bir çok sahabenin ve Ehl-i Beyt'in yattığı Baki Kabristanı da dahil olmak üzere Medine'deki

---

34 Sayın Dalkıran, "Tarih-i Cevdette İslâm Mezhepleri Tarihi", *A. Ü Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 20 (2002), 229; Büyükkara, *İhvandan Cuheyman'a Vehhabilik*, 22; Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2004), 92.

35 Yörükan, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 110.

36 Yörükan, "*Vehhabilik*", 57.

37 Mehmet Ali Büyükkara, *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgali* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 69-71.

38 Büyükkara, *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgali*, 72-74.

mezar taşlarını yıktılar. Bununla yetinmeyen Vehhabiler, Hz. Muhammed'in kabrinin üzerindeki yeşil kubbeyi yıkmaya çalıştı. Ancak halkın galeyana gelmesi nedeniyle bundan vazgeçseler de içerdeki değerli süslemeler yerlerinden söküldü. Hediye olarak gönderilen değerli mücevherlerle dolu hazineye de el koydular.[39]

4. Emri Bil Maruf Hakkındaki Görüşleri ve Eylemleri

Muhammed b. Abdülvehhab'a göre cahiliye toplumu otoriteye itaat etmez ve bununla övünürler. Çoğunluğa uyarak bilgisizce dinden yüz çevirirler. Ancak Allah, yalnızca kendisi için yapılan ibadetin kabul edileceğini, müşriklerin yaptıklarını onaylayan kimselere cennetin haram kılındığını ve varış yerinin cehennem olacağını bildirmiştir. İşte bu özellik sebebiyle insanlar müslüman ve kafir olarak iki sınıfa ayrılmış, her iki grup arasında düşmanlık meydana gelmiş ve cihad Müslümanların üzerine farz kılınmıştır. Bu hususta Kur'an'ı Ker'imde şöyle buyrulmaktadır. "Fitne ortadan kalkıncaya ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın!" (8 Enfal/39).[40]

Vehhabi anlayışa göre tevhid 'in insanların gönlüne yerleşmesi şirk ve bidatlerin ortadan kaldırılmasına ve emri bil maruf nehyi anil münker prensibine bağlıdır. Bunun uygulanması alim, adil ve kuvvet sahibi bir yöneticinin Müslümanların başında bulunmasını gerektirir. İyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama prensibi imam tarafından yürütülür. Tebliğ ile şirk ve bid'atten vazgeçmeyenlere güç kullanılarak yola getirilir. Bu cihat anlayışı Vehhabilerin tarihte Şiiler, Hicazlılar, Osmanlılar ile devamlı bir savaş içinde olmasını beraberinde getirmiştir. Vehhabi görüşü kabul etmeyenler Müslüman olduğunu iddia etse de müşrik sayılmış canları ve malları helal kabul edilmiştir. Cihat sırasında şirk ve bidat alameti sayılan yapıları hedef almalarından dolayı da, onlar tarihte mezar yıkıcılar olarak adlandırılmıştır.[41]

5. Cahiliye Algısının Şefaat-Tevessül İnancına Etkileri ve Eylemleri

Şefaat, günahkâr bir Müslümanın günahlarının bağışlanıp affedilmesini Allah'tan istemek anlamına gelmektedir. Kur'an'ı Ker'im de birçok yerde geçen şefaat inancı Muhammed b. Abdülvehhab tarafından da kabul edilmektedir. Ancak o şefaate inanmakla beraber, şefaatin doğrudan Allah'tan talep edilmesi gerektiğine inanmaktadır.[42]

Muhammed b. Abdülvehhab'ın şefaat ile birlikte değerlendirdiği konulardan biri de tevessüldür. Tevessül bir şeyi bir şeye aracı kılmak anlamına gelmektedir. Muhammed b. Abdülvehhab'a göre kişinin bir şeyi Allah ile aracı kılıp ondan bir şey istemesi şirktir.[43]

---

[39] Büyükkara, *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgali,* 73.
[40] Muhammed bin Abdülvehhab, *Cahiliye Toplumunun Özellikleri*, 20.
[41] Büyükkara, *İhvandan Cuheyman'a Vehhabilik*, 27.
[42] Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 630.
[43] Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi,* 630.

Muhammed b. Abdülvehhab'a göre Hz. Peygamber döneminde yaşayan ve cahiliye toplumu olarak nitelenen insanların içinde bulunduğu şirk şimdikinden daha hafiftir. Çünkü onlar sadece rahatlık zamanında putlara, meleklere ve salih zatlara yöneliyordu. Sıkıntıya düştüklerinde ise Allah'a yöneliyorlardı. Şimdikiler ise darlık zamanında da, rahat zamanda da Allah'ı bırakıp başkalarına iltica ediyor oldu. Yine Hz. Peygamber döneminde yaşayan müşrik cahiliye toplumu Allah'a yakınlaşmak için meleklere, salih kimselere, günah işleme özelliği olmayan ağaç, taş gibi maddelere iltica ederken günümüz cahiliye toplumu günah işleyen fasık kişiler iltica etmektedir. Bu durumda Hz. Peygamber'in savaştığı müşriklerin durumu şimdikilerden daha iyidir.[44]

Vehhabiler tevessül inancına sahip kişileri müşrik saymış, onların canlarını ve mallarını helal kabul ederek cihad ve emri bilmaruf prensibi gereğince bu kişilerle mücadele etmişlerdir.

SONUÇ

Vehhabi hareketi 18. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmış, daha sonra kurumsallaşmasını zaman içinde tamamlamış bir harekettir. Ayrı bir Vehhabilik mezhebinin varlığını kabul etmeyen fırka, kendilerini Muvahhidun olarak adlandırmıştır. Vehhabiler, itikadda Selef, amelde Hanbeli mezhebinden olduklarını iddia etmişlerdir. Bununla birlikte Vehhabi hareketine mensup insanlar, kendilerini her ne isimle adlandırırsa adlandırsın, tarihin onlara verdiği mezar yıkıcıları yakıştırmasından asla kurtulamamıştır.

Hareketin kurucusu sayılan Muhammed b. Abdülvehhab'ın cahiliye algısı, Vehhabiliğin en temel dayanağı olmuştur. Muhammed b. Abdülvehhab'a göre Cahiliye Dönemi'nde yaşayan müşriklerin durumu günümüz müşriklerinden daha iyidir. Çünkü Hz. Peygamber'in savaştığı müşrikler sadece rahatları yerindeyken melekleri, evliyaları ve putları Allah'a ortak koşmuş, zor durumda ise sadece Allah'a yalvarmışlardır. Günümüz müşrikleri ise bütün durumlarda Allah'a ortak koşmaktadır. Ayrıca, Cahiliye Dönemi'nde yaşayan müşriklerin Allah'a şirk koştuğu unsurlar, özünde içinde kötülük bulunmayan ağaç, taş, nehir gibi cansız unsurlar ya da salih kişilerdir. Bu dönemde yaşayan müşrikler ise günahkâr, isyankâr kişileri Allah ile aracı kılarak, müşriklikte öncekileri geçmişlerdir.

Muhammed b. Abdülvehhab'a göre içinde şirk unsurunu barındıran Cahiliyeden, arındırılmış bir tevhid inancı ile kurtulmak mümkündür. Bu kurtuluş, her türlü şirk unsuru ve bid'at ile mücadeleyi gerektirmektedir. Kur'an'ı Ker'imdeki cihat ve iyiliği emredip kötülükten yasaklama emirleri Vehhabi eylemlerinin motivasyon kaynağı olmuş, kendi inançlarına aykırı

[44] Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler,* 117.

gördükleri ve cahiliye adeti olarak niteledikleri itikad ve davranışlarla en sert bir şekilde mücadele etmekten geri durmamışlardır.

Muhammed b. Abdülvehhab'ın cahiliye algısı hem kendi dönemindeki Vehhabi hareketine hem de sonraki dönemlere yön veren önemli bir dinamik olmuştur.

KAYNAKÇA

Abdülaziz b. Abdillah b. Baz. "Muhammed b. Abdülvehhab". çev. Enbiya Yıldırım. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak 2000), 3.

Apaydın, H. Yunus. "İbni Kayyım El Cevziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/ibn-kayyim-el-cevziyye

Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadi Mezhepler Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Bulut, Zübeyir. "Hanbelî Akaidinin Teşekkülü". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmalar Dergisi* 6/5 (Aralık 2017), 2942-2944.

Büyükkara, Mehmet Ali. *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgali*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvandan Cuheyman'a Vehhabilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Cook, Michael. "Muḥammed b. Abdulvehhab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/muhammed-b-abdulvehhab

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. 1 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.

Çavuş, Levent. "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan Cahiliye". *Milel ve Nihal Dergisi* 13/1 (Ocak 2016), 49.

Dalkıran, Sayın. "Tarih-i Cevdette İslâm Mezhepleri Tarihi". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 20 (2002), 229.

Ebu Zehra. *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*. çev. Hasan Karakaya & Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983.

El İsfehani, Rağıp. *Müfredat*. çev. Abdülbaki Güneş. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri Tarihi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2004.

Gümüşoğlu, Hasan. *İtikadi İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.

İbni Teymiyye. *İman Üzerine*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Kutlu, Sönmez. *Çağdaş İslâmi Akımlar ve Sorunları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

Muhammed bin Abdülvehhab. *Cahiliye Toplumunun Özellikleri*. çev. Erhan Okumuşlar. Konya: Neda Yayınları, 2011.

Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Sarıkaya, Berat. "İslâm Düşüncesinde İbni Teymiye Örneği". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Nisan 2015), 93.

Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.

Turhan, Kerime Cesur. "Vevvabi Düşüncesinde Hüküm Kaynakları ve Muhammed Abdülvehhab'ın İlmi Disiplinler İçin Önerdiği Dört Kaide". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (Ekim 2017), 587-609.

Yıldırım, Ramazan. "Çağdaş İslâmî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik - İtikadî Bağlamı". *Milel ve Nihal Dergisi* 13/1 (Ocak 2016), 112-117.

Yörükan, Yusuf Ziya. "Vehhabilik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Nisan 1953), 51.

Yörükan, Yusuf Ziya. *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.

TÜRKİYE'DEKİ CAHİLİYE DÖNEMİ LİTERATÜRÜ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Berkan Buğra Aydın[*]

GİRİŞ

Çağdaş araştırmalarda, hem konuların araştırılması hem de araştırılacak konuların nitelikli şekilde tespit edilmesi önemlidir. Bu hususlarda kayda değer konumu bulunan literatür çalışmaları artık yavaş yavaş yer edinmektedir.[1] Araştırma konusu olan alanla ilgili merak edilenler hakkında bilgi edinmek, donanımlı hale gelebilmek veya dönemin anlaşılmasına katkı sağlayacak yeni çalışmaların oluşturulması için bu literatürün araştırmacılara kolaylık sağlayacağı inancındayız.

Bu çalışmamızda ülkemizde Cahiliye Dönemi'ne dair kaleme alınan kitap, makale ve tezleri belirledik. Genel olarak akademik makale ve tezlerin mevcut olduğu veri tabanlarından[2] faydalandık. Bunun dışında döneme dair yaptığımız okumaların kaynakçalarından da istifade ettik. Yayınlanmış olan tezleri, "Tezler" başlığı altında ikinci defa belirtmedik. Değerlendirme yaparken kitapların ilk baskılarını esas aldık. Fakat literatüre güncel baskıların yazılmasına özen gösterdik.

Cahiliye Dönemi üzerine kaleme alınan bazı çalışmalar birkaç farklı yayın üzerinden okuyucularına sunulmuştur. Literatür hacminin daha fazla büyümemesi için her yayının sadece bir kaynağını belirttik. Yapılacak taramalara kolaylık sağlayabilmesi açısından eserleri; "kitaplar,

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, aydinberkanbugra@gmail.com.

[1] Bkz: Adnan Demircan, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Bibliyografyası (Cumhuriyet Dönemi 1923-2014)* (İstanbul: Beyan Yay., 2016); Necmeddin Şeker - Recep Bilgin, *Açıklamalı Hadis Makaleleri Bibliyografyası (1923-2016)* (PDF: SAMER Yay., 2020); Şaban Öz - Feyza Betül Köse, *Siyer Bibliyorafyası* (PDF: SAMER Yay., 2019).

[2] Türkiye Diyanet Vakfı (İSAM), "İslâm Araştırmaları Merkezi" (Erişim 20 Şubat 2020); Türkiye Diyanet Vakfı (DİA), "İslâm Ansiklopedisi" (Erişim 20 Şubat 2020); Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı (YÖKTEZ), "Ulusal Tez Merkezi" (Erişim 20 Şubat 2020); Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi (SAMER), "Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi" (Erişim 20 Şubat 2020).

makaleler ve tezler" başlıkları altında sınıflandırdık. Son olarak da söz konusu çalışmaları değerlendirdik.

A. Cahiliye Literatürü

1. Kitaplar

Adıgüzel, Şükran. *İlk Vahiy*. İstanbul: Endülüs Yay., 2016.

Alan, Hüseyin. *Hz. Muhammed (s)'nin Hayatı ve Mekke Dönemi*. İstanbul: Beyan Yay., 2016.

Alan, Hüseyin. *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*. İstanbul: Beyan Yay., 2. Basım, 2014.

Ali, Cevad. *Cahiliye'den İslâm'a İbadet Tarihi*. çev. Muammer Bayraktutar. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2. Basım, 2015.

Ali, Cevad. *Cahiliye Şiiri*. Mardin: Mardin Artuklu Ünv. Yay., 2018.

Ali, Cevad. *İslâm Öncesi Arap Tarihi*. çev. Dursun Hazer - Fethullah Zengin. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2019.

Altıntaş, Ramazan. *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*. İstanbul: Pınar Yay., 2007.

Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2019.

Apak, Âdem. *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Apak, Âdem. *Kabile*. İstanbul: Endülüs Yay., 2017.

Apak, Âdem. *Kur'an'ın Geliş Ortamı ve Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadî Hayat)*. İstanbul: KURAMER Yay., 2017.

Aras, Ömer. *Kinde Kabilesi*. PDF: SAMER Yay., 2019. http://siyerinebi. ksu. edu. tr/depo/belgeler/siyerinebi/5_Kinde_Kabilesi__Omer_Aras. pdf

Arsel, İlhan. *Cahiliyye*. İstanbul: Kaynak Yay., 3. Basım, 2017.

Ateş, Ali Osman. *Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan Yay., 2. Basım, 2014.

Azimli, Mehmet. *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 6. Basım, 2019.

Bakkal, Ali. *Kölelikten Önderliğe*. İstanbul: Beyan Yay., 2011.

Bakkal, Ali. *Müşriklerin Tutarsızlığı*. İstanbul: Rağbet Yay., 2012.

Ball, Warwick. *Arabistan'dan Öteye*. çev. Ahmet Aybars Çağlayan. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2. Basım, 2017.

Baykıran, Nihat. *Müzeyne Kabilesi*. PDF: SAMER Yay., 2019. http://siyerinebi. ksu. edu. tr/depo/belgeler/10-%20M%C3%BCzeyne%20Kabilesi%20-%20Nihat%20Bay%C4%B1rkan_1910171140458408. pdf

Bilgin, Vejdi. *Putlar Yıkılırken (İlahî Davet Karşısında Mekke)*. İstanbul: Beyan Yay., 2017.

Çağatay, Neşet. *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1989.

Çağatay, Neşet. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Ünv. İlahiyat Fakültesi Yay., 4. Basım, 1982.

Çağrıcı, Mustafa. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: KURAMER Yay., 2017.

Çelebi, Ahmet. *İslâm Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*. çev. H. Fehmi Ulus. Bursa: Seriyye Kitapları, 1997.

Çelik, Zekeriya. *Üseyd B. Hudayr*. PDF: SAMER Yay., 2019. http://siyerinebi. ksu. edu. tr/depo/belgeler/19-%20%C3%9Cseyd%20b. %20Hudayr%20-%20Zekeriya%20%C3%87elik_1911281032048367. pdf

Çelikkol, Yaşar. *İslâm Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 3. Basım, 2016.

Çetin, M. Nihat. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yay., 2. Basım, 2019.

Dadan, Ali. *Eski Araplara Göre Türkler (Cahiliye Dönemi'nden Emevîler'in Sonuna Kadar)*. İstanbul: Hikmetevi Yay., 2018.

Daş, Fuat. *Cahiliye Dönemi'nde Arap Savaşları*. İstanbul: Hiper Yay., 2019.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi I (Cahiliye Dönemi)*. Erzurum: Fenomen Yay., 2009.

Demircan, Adnan. *Bedevi*. İstanbul: Endülüs Yay., 2018.

Demircan, Adnan. *Cahiliye Arapları*. İstanbul: Beyan Yay., 3. Basım, 2019.

Demircan, Adnan. *Cahiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile*. İstanbul: Beyan Yay., 2. Basım, 2015.

Demircan, Adnan. *Hz. Peygamber (sas) 'in Doğduğu Çevre ve Toplum*. İstanbul: Siyer Yay., 2015.

Demircan, Adnan. *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yay., 2. Basım, 2015.

Demircan, Adnan. *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna*. İstanbul: Beyan Yay., 2009.

Demircan, Adnan. *Kızların Gömülerek Öldürülmesi ve Çok Kadınla Evlilik*. İstanbul: Beyan Yay., 2008.

Demircan, Adnan. *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler*. İstanbul: KURAMER Yay., 2020.

Demircan, Adnan. *Münafık*. İstanbul: Endülüs Yay., 2019.

Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. 1. Cilt. İstanbul: Yarın Yay., 8. Basım, 2019.

Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslâm Öncesi Kültür*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017.

Dindi, Korkut. *Kur'ân-Siyer İlişkisi (Mekke Dönemi)*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2019.

el-Bekri. *Cahiliyye Arapları*. çev. Levent Öztürk. İstanbul: İz Yay., 1998.

el-Cümeylî, Hudayr Abbâs. *Kureyş*. çev. Asım Sarıkaya. İstanbul: Endülüs Yay., 2018.

el-Ezraki, Ebu'l Velid. *Ahbâru Mekke*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017.

Ertürk, Hatice Nur. *Cahiliye'den Hz. Peygamber Dönemine Sütannelik*. PDF: SAMER Yay., 2019. http://siyerinebi. ksu. edu. tr/depo/belgeler/21-%20Cahiliyeden%20Hz. %20Peygamber%20D%C3%B6nemine%20S%C3%BCtannelik%20-%20Hatice%20Nur%20Ert%C3%BCrk_1912111047049320. pdf

Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Yedi Askı: Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi*. İstanbul: Adam Yay., 1985.

Gölcük, Şerafettin. *Kur'ân ve Mekke*. İstanbul: İz Yay., 3. Basım, 2011.

Günaltay, Mehmet Şemseddin. *İslâm Öncesi Arap Tarihi*. sad. Mehmet Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yay., 3. Basım, 2015.

Günaltay, Mehmet Şemseddin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 3. Basım, 2016.

Gündüz, Şinasi (ed.). *Milel ve Nihal Dergisi: Cahiliye*. 13/1. Cilt., İstanbul: Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği, 2016.

Güngör, Mevlüt (ed.). *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Hüseyin, Tâhâ. *Cahiliye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yay., 3. Basım, 2019.

İbn Zebân. *Ahbâru'l-Medîne*. çev. Mehmet Fatih Yılmaz. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018.

İbnu'l-Kelbî. *Putlar Kitabı (Kitâbül-Esnâm)*. çev. Beyza Düşüngen. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2. Basım, 2017.

Kelpetin, Mehmet. *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. İstanbul: KURAMER Yay., 2017.

Kister, M. J. . *İlk Dönem İslâm Tarihi Üzerine*. çev. Ali Aksu. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014.

Kollektif. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. İstanbul: KURAMER Yay., 2019.

Kollektif. *Yedi Askı Muallakât- Seb'a*. çev. Şerafeddin Yaltkaya. İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2018.

Kollektif. *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları*. İstanbul: AKDEM Yay., 2019.

Köse, Feyza Betül. *Cariye*. İstanbul: Endülüs Yay., 2018.

Köse, Feyza Betül. *Kahîn*. İstanbul: Endülüs Yay., 2018.

Kuzgun, Şaban. *İslâm Kaynaklarına Göre Hazreti İbrahim ve Haniflik*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2015.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. *Cahiliye'den Emeviler'in Sonuna Kadar Harameyn*. İstanbul: IRCICA Yay., 2003.

Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Pegasus Yay., 2019.

Onay, Yücel. *Kıble*. İstanbul: Endülüs Yay., 2019.

Öğmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yay., 2013.

Öztürk, Levent. *İlk Hicret Habeşistan*. İstanbul: Siyer Yay., 2015.

Öztürk, Mustafa. *Cahiliyeden İslâmiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 7. Basım, 2019.

Rafsancani, Haşim vd. . *İslâm Öncesi Cahiliyye ve Günümüzde Din Gerçeği*. çev. Hasan Çiftçi - Nimet Yıldırım. Erzurum: İhtar Yay., 1993.

Sarıcık, Murat. *Hz. Muhammed'in Çağrısı Mekke Dönemi*. İstanbul: Nesil Yay., 5. Basım, 2006.

Sarıcık, Murat. *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye Kültürü*. İstanbul: Nesil Yay., 2004.

Sarıcık, Murat. *İslâm Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.

Sarıcık, Murat. *Put: Hicaz'ın Beş Putu ve Çağdaş Putlar*. İstanbul: Nesil Yay., 2014.

Sarıçam, İbrahim. *Emevi-Haşimi Mücadelesi (İslâm Öncesinden Muaviye Devrinin Sonuna Kadar)*. Ankara: Diyanet Vakfı Yay., 4. Basım, 2015.

Sırma, İhsan Süreyya. *İslâm Öncesi Mekke Dönemi ve Hz. Muhammed*. İstanbul: Beyan Yay., 22. Basım, 2012.

Sırma, İhsan Süreyya. *İslâmi Tebliğin Mekke Dönemi ve İşkence*. İstanbul: Beyan Yay., 57. Basım, 2019.

Sönmez, Zekiye. *İslâm'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2014.

Söylemez, Mehmet Mahfuz (ed.). *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Söylemez, Mehmet Mahfuz (ed.). *Cahiliye Araplarının İlahları*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Söylemez, Mehmet Mahfuz (ed.). *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2. Basım, 2015.

Söylemez, Mehmet Mahfuz (ed.). *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*. Çorum: İslâmi İlimler Dergisi Yay., 2007.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Cahiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı?*. İstanbul: HİKAV Yay., 2018.

Usta, İbrahim. *İslâm'dan Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2. Basım, 2019.

Watt, W. Montgomery. *Hz. Muhammed Mekke'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: KURAMER Yay., 2016.

Watt, W. Montgomery. *Hz. Muhammed'in Mekkesi*. çev. Mehmet Akif Ersin. İstanbul: KURAMER Yay., 2017.

Yıldırım, Nur. *Cahiliye Toplumunda Kureyş Kadını*. PDF: SAMER Yay., 2019. http://siyerinebi. ksu. edu. tr/depo/belgeler/siyerinebi/3_Cahiliye_Toplumunda_Kureys_Kadini__Nur_Yildirim. pdf

2. Makaleler

Acar, Cafer. "Anahatlarıyla Cahiliye Toplumunda Savaş Sebepleri". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1, (2014), 93-114.

Acar, Cafer. "Arab İblisleri". *Siyer Yıllığı – I*. ed. Şaban Öz. 89-93. İstanbul: Endülüs Yay., 2018.

Acar, Cafer. "Risalet Dönemi Savaşlarının Başlamasında Mekke Döneminde Müslümanlara Yönelik Saldırıların Rolü". *Gaziosmanpaşa Ünv. İFD* 2/1 (2014), 43-68.

Acarlıoğlu, Ahmet. "Cahiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslâm Tarihi Perspektifinden Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 441-460.

Acarlıoğlu, Ahmet. "İlk Dönem İslâm Tarihinde Kadınların Çalışma Hayatındaki Yeri". *Süleyman Demirel Ünv. İFD* 42 (2019), 212-232.

Akbaş, Rıfat. "Cahiliye Poetikasında Edebî Eleştiri Örnekleri". *EKEV Akademi Dergisi* 20/66 (2016), 573-589.

Akdemir, Salih. "Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Bakımından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu". *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*. ed. Mevlüt Güngör. 193-198. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Akgül, Muhittin. "Hz. Peygamberle İlgili Peygamberlik Öncesi Rivayetlerin Tefsirdeki Yeri". *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*. ed. Mevlüt Güngör. 359-378. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Akgül, Muhittin. "Peygamberlik Öncesi Hz. Peygamberle İlgili Rivayetlerin Tefsirdeki Yeri". *EKEV Akademi Dergisi* 16/53 (2012), 55-76.

Akgün, Hüseyin. "İnşikâk-ı Kamer Hâdisesi (Rivâyetlerin Aslu'l-Hadîs ve Hadis Coğrafyası Açısından Ele Alınması)". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (2018), 55-66.

Akyürek, Yunus. "Cahiliye Dönemi Kureyş Toplumunda Hilf Olgusu". *Sakarya Ünv. İFD* 20/38 (2018), 33-56.

Akyürek, Yunus. "Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamber'in Nübüvvetine İlişkin İntibaları". *Çanakkale Onsekiz Mart Ünv. İFD* 7 (2015), 55-72.

Akyürek, Yunus. "Siyer ve İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Kureyş Toplumunun Bir Peygamber Beklentisi Var Mıydı?". *İslâmî İlimler Dergisi* 13/2 (2018), 339-362.

Aldemir, Halil. "İslâm Öncesi Ekonomisinin Kur'an Daveti Açısından Değerlendirilmesi". *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*. ed. Mevlüt Güngör. 279-302. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Algül, Hüseyin. "Bir Peygamber Olarak Hz. Muhammed ve Mekke". *Cahiliyye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum Kitabı)*. 153-176. Ankara: Fecr Yay., 2007.

Algül, Hüseyin. "Ficâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/ficar

Alıcı, Mehmet. "Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor Muydu? Âtıl Tanrı/Deus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı". *Ankara Ünv. İFD* 59/1 (2018), 117-154.

Alıcı, Mehmet. "Zendîg-Dehr İlişkisi Bakımından Kureyşlilerin Ahiret Algısı". *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 201-227. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Altıntaş, Ramazan. "Cahiliye Toplumunda Kadın". *Diyanet İlmi Dergi* 37/1 (2001), 61-86.

Apak, Âdem. "Habeşistan Hicreti Üzerine Mülahazalar". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 27-44.

Apak, Âdem. "İslâm Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri". *Cahiliye Araplarının Ulûhiyyet Anlayışı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 53-77. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.

Apak, Âdem. "İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetin Oluşumu". *Uludağ Ünv. İFD* 10/1 (2001), 177-194.

Apak, Âdem. "Kabile Asabiyetinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler". *İslâm Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 76-91.

Apak, Âdem. "Mekke Döneminde Benî Ümeyye'nin İslâm'a Karşı Tutumu". *Uludağ Ünv. İFD*. 6/6 (1994), 277-296.

Apak, Âdem. "Ticarette Kadın Eli: Mekke'nin Kadın İşverenleri". *Siyer Yıllığı - II*. ed. Şaban Öz. 92-98. İstanbul: Endülüs Yay., 2019.

Apak, Âdem. "Uzzâ". *Cahiliye Araplarının İlahları*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 123-151. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Apak, Âdem. "Vahiy Öncesinde Hz. Peygamber (sav)'in Gönderildiği Sosyo-Kültürel ve Dini Ortam". *Vahyin Nüzulünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s. a. v) -Milletlerarası Toplantı-*. ed. İsmail Kurt vd. . 73-106. İstanbul: İSAV Yay., 2011.

Arı, Mehmet Salih. "Cahiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu". *İSTEM Dergisi* 4 (2004), 173-188.

Arı, Salih. "İsâf ve Nâile (İslâm'dan Önce Safa ve Merve'de Bulunan İki Put)". *Cahiliye Araplarının İlahları*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 265-274. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Atalay, Orhan. "Cahiliyye Döneminde Putlar ve Putçuluk". *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 91-106.

Atay, Hüseyin. "İslâmdan Önce Arap Yarımadası'nda Putperestlik ve Yayılışı". *Ankara Ünv. İFD*. 6/1 (1957), 80-89.

Ateş, Ahmet. "Asabiyet". *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 1/663-664. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1942.

Ateş, Süleyman. "Kur'ân Öncesi Arap Toplumunda Dini Düşünce ve İbadet". *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*. ed. Mevlüt Güngör. 19-26. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Avcı, Casim - Şentürk, Recep. "Kabile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/kabile

Avcı, Casim. "Kureyş (Benî Kureyş)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/kureys-beni-kureys

Avcı, Casim. "Peygamberliğinden Önce Hz. Muhammed (s. a. v)". *Vahyin Nüzulünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s. a. v) -Milletlerarası Toplantı-*. ed. İsmail Kurt vd. . 127-138. İstanbul: İSAV Yay., 2011.

Azimli, Mehmet. "Menaf ve Fils Putları". *Cahiliye Araplarının İlahları*. ed: Mehmet Mahfuz Söylemez. 275-279. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Bakırcı, Selami. "Arap Şiirinin İntikalinde Dinî ve Ahlakî Değerlerin Rolü". *EKEV Akademi Dergisi* 7/15 (2003), 179-194.

Bakkal, Ali. "İslâm Öncesi Cahiliye Çağı Hukuku". b. y., ts. (Fotokopi olarak çoğaltıldı).

Bal, Faruk. "Çölün Ekonomisi: İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Ticaret, Ortaklık, Para ve Kredi". *Akademik Orta Doğu Dergisi* 9/1 (2014), 95-118.

Baltacı, Burhan. “Nüzul Dönemi Şartlarının Kur’ân’ın Anlaşılmasındaki Yeri -Örnekler Üzerinden Bir Değerlendirme-”. *Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu*. ed. Mevlüt Güngör. 109-118. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Bardakoğlu, Ali. “Cahiliyye Döneminde Kadın”. *Sosyal Hayatta Kadın*. ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Kurt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Başcı, Abdurrahman. “Hitabet Sanatı ve Eski Yunan-Roma, Türk ve Cahiliye Dönemi Arap Hitabeti”. *Afyon Kocatepe Ünv. SBD* 21/1 (2019), 31-48.

Başçı, Abdurrahman. “Cahiliye, Sadru’l-İslâm ve Emevi Dönemi Hitabeti”. *Eskişehir Osmangazi Ünv. İFD* 3/4 (2016), 199-240.

Bell, Richard. “Hanîfler Kimlerdi?”. *Kur’an’daki Hanifler ve Nasara Üzerine Araştırmalar*. çev. Fuat Aydın. 63-68. Ankara: Eski Yeni Yay., 2017.

Bilgin, Vejdi. “Cahiliye’den İslâm’a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Alışkanlık”. *Uludağ Ünv. İFD* 14/1 (2005), 123-142.

Boyacıoğlu, Ramazan. “Hz. Muhammed’in Vahiy Öncesi Dönemi”. *Cumhuriyet Ünv. İFD* 5/1 (2001), 5-22.

Bölükbaşı, Mehmet. “Cahiliye Devri’nde Araplarda Kehanet ve Kâhinlik”. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 48/47 (2018), 127-148.

Bulut, Ali. “Arap Yazısı”. ed. Ali Bulut. 301-332. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. İstanbul: KURAMER Yay., 2019.

Bulut, Ali. “Cahiliye Şiirinde Bazı Dini Motifler”. *Ondokuz Mayıs Ünv. İFD* 18/18-19 (2005), 213-235.

Bulut, Ali. “İslâm Öncesi Arap Edebiyatının Mevsûkiyeti Meselesi”. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. ed. Ali Bulut. 15-60. İstanbul: KURAMER Yay., 2019.

Bulut, Ali. “Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Geçiş ve Bunda Kur’ân’ın Etkisi”. ed. Ali Bulut. 107-115. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. İstanbul: KURAMER Yay., 2019.

Can, Ali. “Kur’ân’a Göre Yetimlerin Himayesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 52/3 (2016), 129-163.

Can, Betül. “Cahiliye Dönemi’nde Edebî Eleştiri”. *EKEV Akademi Dergisi* 14/42 (2010), 223-230.

Cerrahoğlu, İsmail. “Kur’anı Kerim ve Hanîfler”. *Kur’an’daki Hanifler ve Nasara Üzerine Araştırmalar*. çev. Fuat Aydın. 85-107. Ankara: Eski Yeni Yay., 2017.

Certel, Hüseyin. “Hz. Peygamber’in Risalet Görevine Hazırlanması Bağlamında Çocukluk ve Gençlik Dönemi Yaşantıları”. *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2004), 31-56.

Ceviz, Nurettin. “Cahiliye Dönemi’nde Süvari Şairler”. *EKEV Akademi Dergisi* 6/10 (2002), 175-204.

Ceviz, Nurettin. “Mu’allaka Şairlerinin Şiirlerinde At Tasviri”. *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 265-278.

Çağıl, Necdet. "İslâm Öncesi Mekke Toplumunda Kadın". *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*. ed. Mevlüt Güngör. 199-218. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Çağrıcı, Mustafa. "Asabiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/asabiyet

Çalışkan, İsmail. "Mekke Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısını Kur'an Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-Kültürel Bağlam" Adlı Tebliğin Bilimsel Değerlendirilmesi". *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*. ed. Mevlüt Güngör. 409-414. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Çalışkan, Muhammed Selman. "Kur'an Işığında Nüzul Dönemi Mekke Müşriklerinin Ahiret-Ceza İnancı ve Hayra Engel Olmaları Arasındaki İlişki". ed. M. Mahfuz Söylemez. 125-158. *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Çavuş, Levent. "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan Cahiliye". *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 44-69. http://www. milelvenihal. org/dergi. aspx?ID=32

Çelik, Hüseyin. "İslâm Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*. ed. Mevlüt Güngör. 315-332. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Çelikkol, Yaşar. "Cahiliye Dönemi'nde Yesrib'in Etnik Yapısı (İlk Çağlardan M. 600 Yılına Kadar)". *Fırat Ünv. Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2005), 319-346.

Çetintaş, İbrahim. "Bedevî Zihniyetin Temel Dinamikleri". *Siyer Yıllığı - II*. ed. Şaban Öz. 59-67. İstanbul: Endülüs Yay., 2019.

Çetkin, Muhammed. "Cahiliye Dönemi Şiir ve Nesrinde Nübüvvet". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2018), 290-306.

Çiftçi, Faruk. "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi". *EKEV Akademi Dergisi* 6/13 (2002), 315-324.

Danışman, Nafiz. "Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşei". *Ankara Ünv. İFD* 5/1 (1956), 192-197.

Demir, İsmail. "Cahiliyet ve İslâm'ın İlk Dönemlerinde Yaşamış Bazı Cömertler". *Atatürk Ünv. İFD* 18 (2002), 207-221.

Demircan, Adnan. "Araplar Çok Mu Evleniyordu?". *Siyer Yıllığı - II*. ed. Şaban Öz. 55-58. İstanbul: Endülüs Yay., 2019.

Demircan, Adnan. "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh". *Diyanet İlmî Dergi* 3 (2013), 21-42.

Demircan, Adnan. "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti". *İSTEM Dergisi* 2/3 (2004), 9-29.

Demircan, Adnan. "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik". *İSTEM Dergisi* 1/2 (2003), 9-32.

Demircan, Adnan. "Haniflik ve Hanifler Üzerine Bazı Düşünceler". *Cahiliye Araplarının Ulûhiyyet Anlayışı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, 149-166. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.

Demircan, Adnan. "Hanîflik ve Hanîfler Üzerine Bazı Düşünceler". *Kur'an'daki Hanifler ve Nasara Üzerine Araştırmalar*. çev. Fuat Aydın. 264-284. Ankara: Eski Yeni Yay., 2017.

Demircan, Adnan. "Kur'ân'ın, Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine". *İSTEM Dergisi* 4 (2004), 53-61.

Demircan, Adnan. "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Cahiliye Arapları". *Cahiliyye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu*. ed. Ahmet Yaman. 39-98. Ankara: Fecr Yay., 2007.

Dindi, Emrah. "Cahiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 577-638.

Dindi, Emrah. "Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç". *Yakın Doğu Ünv. İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (2017), 27-55.

Dindi, Emrah. "Cahiliye Dönemi Mali Yükümlülükler ve Bunların Kur'an'daki Yansımaları". *Yakın Doğu Ünv. İFD* 2/2 (2016), 57-92.

Dindi, Korkut. "İslâm Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri". *Cahiliye Araplarının Ulûhiyyet Anlayışı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 79-96. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.

Dindi, Korkut. "Nûh (AS) Döneminde Cahiliye Araplarına Tevarüs Eden Putlar: Ved, Süvâ, Yeğûs ve Nesr". *Cahiliye Araplarının İlahları*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 197-239. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Duman, Cengiz. "Cahiliyye Dönemi Medyası: Şair". *Haksöz Dergisi* 33 (1993).

Duman, Muhammet Fatih. "İslâm Öncesi Dönemde Kâbe'nin Paganizm (Put İnancı) ile İlişkisi". *Cahiliye Araplarının İlahları*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 241-263. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Durmuş, İsmail. "Eski Arap Şiiri". ed. Ali Bulut. 191-266. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. İstanbul: KURAMER Yay., 2019.

Durmuş, İsmail. "Kur'an'ın Nüzûlü Sırasında Arap Nesri". ed. Ali Bulut. 267-300. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. İstanbul: KURAMER Yay., 2019.

Durmuş, Zülfikar. "Cahiliyye Döneminde Kullanılan ve Kur'an'da Geçen Bazı İfadelerin Çeviri Sorunu". *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*. ed. Mevlüt Güngör. 415-444. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

El-İbrahimî, Hasan 'İsâ el-Hakîm ve Selâm Kenâvî 'Abbas. "İslâm'dan Önce Arap Yarımadası'ndaki Sa'âlik Grupları -Arap Kargaları Taifesinin Örnekleri-". çev. Hakan Temir. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 139-158.

Erdemci, Cemalettin. "İslâm Öncesi Arapların Ahiret Anlayışına Teolojik Bir Yaklaşım". *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 159-181. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Erkoçoğlu, Fatih. “Tâif”. *Siyer Yıllığı - II*. ed. Şaban Öz. 136-149. İstanbul: Endülüs Yay., 2019.

Ertürk, Hatice Nur. “Cahiliye’den İslâm’a Cesaret Timsâli Bir Kadın Portresi: Hind Bt. Utbe”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 6 (2019), 47-77.

Ertürk, Hatice Nur. “Hz. Peygamber’in (s) Sütanneleri ve Sütanneye Verilmesi”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 61-84.

Fayda, Mustafa. “Abdüşems b. Abdümenâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/abdusems-b-abdumenaf

Fayda, Mustafa. “Adnan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/adnan

Fayda, Mustafa. “Bedevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/bedevi

Fayda, Mustafa. “Cahiliye”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/cahiliye

Fazlurrahman. “İslâm Toplumunun Mekke’deki Ön-temelleri”. çev. Adil Çiftçi. *İslâmi Yenilenme: Makaleler IV*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2019.

Fazlurrahman. “İslâm’ın Doğuşundan Hicrete Kadar Mekke’nin Dinî Durumu”. çev. Adil Çiftçi. *İslâmi Yenilenme: Makaleler IV*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2019.

Gengil, Veysel. “Müşrikler Namaz Mı Kılıyorlardı”. *Siyer Yıllığı - II*. ed. Şaban Öz. 114-119. İstanbul: Endülüs Yay., 2019.

Goldziher, İgnaz. “Arab Kabileciliği ve İslâm”. çev. Cihad Tunç. 85-159. *İslâm Kültürü Araştırmaları 1*. Ankara: Otto Yay., 2019.

Goldziher, İgnaz. “Cahiliyye ve İslâm Lisanı”. çev. Cihad Tunç. 359-362. *İslâm Kültürü Araştırmaları 1*. Otto Yay., 2019.

Goldziher, İgnaz. “Câhiliyye’den Ne Anlaşılmalıdır?”. çev. Cihad Tunç. 303-314. *İslâm Kültürü Araştırmaları 1*. Otto Yay., 2019.

Goldziher, İgnaz. “Künyenin Şeref İzharı Olarak Kullanılışı”. çev. Cihad Tunç. 363-364. *İslâm Kültürü Araştırmaları 1*. Otto Yay., 2019.

Goldziher, İgnaz. “Mürüvvet ve Din”. çev. Cihad Tunç. 37-84. *İslâm Kültürü Araştırmaları 1*. Ankara: Otto Yay., 2019.

Goldziher, İgnaz. “Müşriklik ve İslâm’da Mevtaya Tâzim Meselesi”. çev. Cihad Tunç. 315-357. *İslâm Kültürü Araştırmaları 1*. Otto Yay., 2019.

Gök, Bilal. “Hz. Muhammed’in (as) Doğduğu Ortam: Hicaz Bölgesi Şehirleri”. *Hikmet Yurdu Dergisi* 7/13 (2014), 53-75.

Görgülü, Hasan Ali. “Câhiliyye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslâm’ın Boşanmada Örfe İtibar Etmesi”. *Süleyman Demirel Ünv. İFD* 6 (1999), 111-126.

Gözütok, Şakir. “Cahiliye Dönemi Aydınlarının İslâm’a Karşı Tutumları”. *Yüzüncü Yıl Ünv. İFD*. 2 (1998), 167-188.

Günaltay, M. Şemseddin. “İslâmdan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikah Şekilleri”. *Belleten Dergisi* 15/60 (1951), 691-707.

Günaltay, M. Şemseddin. “Kable’l-İslâm Araplar ve Tedeyyünleri”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/3 (1926), 112-176.

Günaltay, M. Şemseddin. “Kable’l-İslâm Araplarda İctimâî Aile”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/4 (1926), 74-104.

Gündüz, Şinasi. “Cahiliye Dönemi Arap Putperesliği”. *Cahiliye Araplarının İlahları*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 11-50. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Gündüz, Şinasi. “Cahiliyenin Kültürel Kodları”. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 8-27. http://www. milelvenihal. org/dergi. aspx?ID=32

Gündüz, Şinasi. “Ölümden Sonra Diriliş ve Hesap İnancına Muhalefetin Temelleri”. *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 183-200. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Güneş, Hüseyin. “Bayraklı Evler: Cahiliye Mekke’sinin Genelevleri”. *Siyer Yıllığı - II*. ed. Şaban Öz. 68-73. İstanbul: Endülüs Yay., 2019.

Güngör, Mevlüt. “Kur’an Bağlamında İslâm Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/23 (2005), 13-28.

Gürkan, Nejdet. “Cahiliyede ve İslâmi Dönemlerde Arap Şiir Sanatının Mücadele Sıra’ İşlevselliği Üzerine”. *EKEV Akademi Dergisi* 21/72 (2017), 225-239.

Güven, Şahin. “Kur’ân-ı Kerim’e Göre Bedevilik”. *Cumhuriyet Ünv. İFD* 24/2 (2010), 243-272.

Hamidullah, Muhammed. “el-Îlâf veya İslâm’dan Önce Mekke’nin İktisadî-Diplomatik Münasebetleri”. çev. İsmail Cerrahoğlu. *Ankara Ünv. İFD* 9 (1961), 213-222.

Hamidullah, Muhammed. “Hz. Peygamber’in İslâm Öncesi Seyahatleri”. çev. Abdullah Aydınlı. *Atatürk Ünv. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 327-342.

Hamidullah, Muhammed. “Îlâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/ilaf

Harman, Ömer Faruk. “Kâhin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/kahin

Hazer, Dursun. “Arapçanın Lehçeleri”. ed. Ali Bulut. 79-106. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. İstanbul: KURAMER Yay., 2019.

Hazer, Dursun. “Cahiliye Edebiyatı - Kur’an İlişkisi”. ed. Ali Bulut. 159-190. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. İstanbul: KURAMER Yay., 2019.

Hazer, Dursun. “Sâmî Diller ve Arapçanın Bu Dillerdeki Yeri”. ed. Ali Bulut. 61-78. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. İstanbul: KURAMER Yay., 2019.

Hüseyin, Taha. “Cahiliye Dönemi Nesri”. çev. Celalettin Divlekci. *Ankara Ünv. İFD* 48/1 (2007), 177-183.

İyidoğan, Mustafa. "İslâm Öncesi Arap Akidesinde Kabir". *Akademik Siyer Dergisi* 1 (2020), 155-173.

İzursu, Toshihiko. "Cahiliye ve İslâm". *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. 291-335. İstanbul: Pınar Yay., 4. Basım, 2016.

İzutsu, Toshihiko. "Hanîflerin Allah'ı". *Kur'an'daki Hanifler ve Nasara Üzerine Araştırmalar*. çev. Fuat Aydın. 109-118. Ankara: Eski Yeni Yay., 2017.

Kafes, Mahmut. "Muallakalarda Bitki ve Hayvan Tasvirleri". *Selçuk Ünv. İFD* 35 (2016), 145-164.

Kapar, Mehmet Ali. "Hz. Peygamber (s. a. v)'in Mekke Dönemi Faaliyetleri". *Vahyin Nünulünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s. a. v) -Milletlerarası Toplantı-*. ed. İsmail Kurt vd. . 169-188. İstanbul: İSAV Yay., 2011.

Karataş, Ali İhsan. "Hz. Peygamber'in Gayrimüslimlere Karşı Tutumu". *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 395-408. Çorum: İslâmi İlimler Dergisi Yay., 2007.

Karataş, Şuayip. "Kur'ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı". Mütefekkir (Aksaray Ünv. İslâmi İlimler Fakültesi) Dergisi 11/6 (2019), 101-122.

Karmış, Orhan. "A'râb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/arab

Kaya, Remzi. "Vahiy Öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları". *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*. ed. Mevlüt Güngör. 123-136. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Kazancı, Ahmet Lütfi. "Cahiliye Devri İnsanında Akli Durum". *Uludağ Ünv. İFD* 2 (1987), 121-130.

Kazancı, Ahmet Lütfi. "Cahiliyye Devrinde Müsbet Davranışlar". *Uludağ Ünv. İFD* 1 (1986), 103-110.

Kelpetin, Mahmut. "Barajın Değiştirdiği Tarih". *Siyer Yıllığı - I*. ed. Şaban Öz. 85-88. İstanbul: Endülüs Yay., 2018.

Kelpetin, Mahmut. "Hicaz Bölgesinin Meşhur Putları: Lât, Menât ve Uzzâ". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 63-83.

Kelpetin, Mahmut. "İslâm Öncesi Dönemde Suikast ve Meşhur Suikastçılar". *Siyer Yıllığı - II*. ed. Şaban Öz. 23-30. İstanbul: Endülüs Yay., 2019.

Khalifah, Mohammad Amer. "Cahiliye Dönemi'nde Edebî Tenkid". *Eskişehir Osmangazi Ünv. İFD* 3/4 (2016), 41-68.

Khan, Majeed. "Suudi Arabistan'daki Kaya Resimleri". çev. Hakan Temir. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (2018), 81-106.

Kılıç, Ünal. "Ensabın Cahiliye Arapları ve Hz. Peygamber Nazarındaki Yeri ve Önemi". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 45-63.

Kılıç, Ünal. "Peygamberimizin Risâlet Öncesi Geçim Durumu". *İSTEM Dergisi* 4 (2004), 189-200.

Kilinçli, Sami. "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslâm Davetine Yansımaları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 57-87.

Kister, M. J., "Tehannüs (Kelime Anlamı Üzerine Bir Çalışma)". çev. Ali Aksu. 155-176. *İlk Dönem İslâm Tarihi Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014.

Kister, M. J., "Yedi Kaside (Muallakât'ın Derlenmesi Üzerine Bazı Mülahazalar)". çev. Ali Aksu. 177-190. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014.

Kister, M. J. . "Hîre (Araplarla İlişkileri Üzerine Bazı Notlar)". çev. Ali Aksu. 97-128. *İlk Dönem İslâm Tarihi Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014.

Kister, M. J. . "Mekke ile İlgili Bazı Rivayetler (Cahiliye'den İslâm'a)". çev. Ali Aksu. 9-42. *İlk Dönem İslâm Tarihi Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014.

Kister, M. J. . "Mekke ve Temim (İlişkisel Yönleri)". çev. Ali Aksu. 43-96. *İlk Dönem İslâm Tarihi Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014.

Kister, M. J., "Tâif ile İlgili Bazı Mülahazalar". çev. Ali Aksu. 129-154. *İlk Dönem İslâm Tarihi Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014.

Koçak, Zeynep Canan. "İslâm Öncesindeki Arap Aile Yapısının Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi". *Kilis 7 Aralık Ünv. İFD* 4/7 (2017), 237-271.

Koçyiğit, Tahsin. "Asabiyetten Uhuvvete -Medine'de Hz. Peygamber'in (S. A. V) İslâm Kardeşliğine Dayalı Bir Toplum Oluşturma Stratejisi Üzerine-". *Dokuz Eylül Ünv. İFD* 41/1 (2015), 9-42.

Kotan, M. Şevket. "Cahiliye Dönemi Dini: Ahmesilik". *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*. ed. Mevlüt Güngör. 177-188. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Kotan, Şevket. "Kur'an'da Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı". *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 51-92. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Kotan, Şevket. "Kur'an'da Cahiliye Araplarının Allah İnancı". *Cahiliye Araplarının Ulûhiyyet Anlayışı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 167-182. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.

Köse, Feyza Betül. "Arap Edebiyatında Gizemli Anlatım Yolu: Seci". *Siyer Yıllığı - II*. ed. Şaban Öz. 120-125. İstanbul: Endülüs Yay., 2019.

Köse, Feyza Betül. "Bir Entelektüel Müşrik: Nadr b. el-Hâris el-Abderî ve Mücadelesi". *İnönü Ünv. İFD* 9/1 (2018), 69-85.

Köse, Feyza Betül. "Cahiliye'den İslâm'a Kadına Yönelik Şiddet". *Çukurova Ünv. İFD* 18 (2018), 73-94.

Kurt, Abdurrahman. "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu". *Uludağ Ünv. İFD* 10/2 (2001), 97-122.

Külekçi, Cahit. "Mekke'nin Siyasal Yapısının Oluşum Sürecinde Kusay b. Kilâb". *Şarkiyat Mecmuası*, 24 (2014), 103-119.

Lecker, Michael. "İslâm'ın Arifesinde Arap Putperesliği Geriliyor muydu?". çev. Feyza Betül Köse. *İSTEM Dergisi* 14/27 (2016), 167-203.

Mahmud İbrahim. "İslâm'dan Önceki Mekke'de Sosyal ve İktisadi Şartlar". çev. Mustafa Özel. *Tarih Risaleleri*. 83-110. İstanbul: İz Yay., 1995.

Müftüoğlu, Ömer. "Nüzul Döneminde Putlar" Hakkında Bilgi Sahibi Olmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı (Arzın Ağırlıkları Örneği)". *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*. ed. Mevlüt Güngör. 91-104. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Narin, İsmail. "Cahiliye Dönemi'nde Kurbanlıklar Üzerine Doğurganlığa Bağlı Olarak Bina Edilmiş Örfler ve Hükümler". *Bingöl Ünv. İFD* 1/2 (2013), 63-83.

Nicholson, Reynold A. . "İslâm Öncesi Arap Şiirinde Dinin Etkileri". çev. İbrahim Yılmaz. *Atatürk Ünv. İFD* 17 (2002), 217-224.

Okumuş, Mesut. "Kur'an Ayetlerine Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı". *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 93-124. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Olgun, Hakan. "Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğullarına Etkisi". *Cahiliye Araplarının İlahları*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 123-151. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Öz, Şaban. "Bir Mit Unsuru Olarak Gizlenen Kitap". *Siyer Yıllığı - II*. ed. Şaban Öz. 130-135. İstanbul: Endülüs Yay., 2019.

Öz, Şaban. "Kabileden Ümmete Müslüman Arap Ulusunun Doğuşunda Alt Yapı Hazırlıkları". *İSTEM Dergisi* 19 (2012), 33-55.

Öz, Şaban. "Siyasi Muhalif Modeli Olarak Hz. Muhammed". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 1 (2017), 57-68.

Özdemir, Mehmet. "Hicretin Arka Planı". *Diyanet Aylık Dergi* 115 (2000), 26-29.

Özdemir, Mehmet. "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillah". *Cahiliyye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu*. ed. Ahmet Yaman. 107-136. Ankara: Fecr Yay., 2007.

Özerk, Ali. "Hz. Muhammed (s. a. v)'in Soyu ve Haşimoğulları". *Vahyin Nünulünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s. a. v) -Milletlerarası Toplantı-*. ed. İsmail Kurt vd. . 107-126. İstanbul: İSAV Yay., 2011.

Özkuyumcu, Nadir. "Hilf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/hilf

Özmen, Feriha. "Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Cahiliye Araplarında Ahlak". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2012), 300-328.

Öznurhan, Halim. "Kur'an'ın Arap Diline Tesiri". ed. Ali Bulut. 116-158. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. İstanbul: KURAMER Yay., 2019.

Öztürk, Mustafa. "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*. ed. Mevlüt Güngör. 229-273. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Öztürk, Mustafa. "Kur'an Hükümlerinin Tarihsel ve Yerel Bağlamı -Cahiliye Devri Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku Örneği-". *Birey ve Toplum SBD* 1/2 (2011), 43-104.

Pak, Zekeriya. "Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının, Kur'an'dan Hareketle Tespitiyle İlgili Bazı Hususlar (Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'ânî Boyutu)". *Cumhuriyet Ünv. İFD* 5/1 (2001), 311-330.

Palabıyık, M. Hanefi. "Cahiliye Dönemi ve İslâm'ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri". *Atatürk Ünv. İFD* 27 (2007), 31-68.

Palabıyık, M. Hanefi. "İslâm Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı". *Cahiliye Araplarının Ulûhiyyet Anlayışı*". ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 97-147. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.

Palabıyık, M. Hanefi. "İslâm Öncesi Hicaz Putlarından/Beytlerinden "Zülhalesa". *Cahiliye Araplarının İlahları*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 171-195. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Peköz, Emine. "Arap Savaşlarında Kadın". *Siyer Yıllığı – I*. ed. Şaban Öz. 94-102. İstanbul: Endülüs Yay., 2018.

Rippen, Andrew. "RHMNN ve Hanîfler". *Kur'an'daki Hanifler ve Nasara Üzerine Araştırmalar*. çev. Fuat Aydın. 131-152. Ankara: Eski Yeni Yay., 2017.

Rodinson, Maxime. "Muhammed'i ve İslâm'ı Yaratan Toplumsal Koşullar". çev. Atilla Tokatlı. *Bilim ve Ütopya Dergisi* 61 (1999), 22-29.

Sancak, Yusuf. "Mu'allakalar ve Kâbe'ye Asılmalarına İlişkin Görüşler". *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 381-398.

Sarıcık, Murat. "Cahiliye Dönemi'nde Arap Yarımadası Panayırları". *Süleyman Demirel Ünv. İFD* 31 (2013), 109-140.

Sarıcık, Murat. "Cahiliye Kumarı: Meysir". *Süleyman Demirel Ünv. İFD* 3 (1996), 41-43.

Sarıcık, Murat. "Cahiliye Nikahı Mut'a ve Diğer Cahiliye Nikahları". *Süleyman Demirel Ünv. İFD* 3 (1996), 41-73.

Sarıcık, Murat. "Hubel Mekke'ye Ne Zaman Getirildi?". *EKEV Akademi Dergisi* 32 (2007), 133-134.

Sarıcık, Murat. "Selm ve Cehl Kelimeleri Üzerine". *Harran Ünv. İFD* 3 (1997), 73-102.

Sarıcık, Murat. "Zann-ı Câhiliyye ve Hükm-i Câhiliyye". *Süleyman Demirel Ünv. İFD* 1 (1994), 85-103.

Sarıçam, İbrahim - Öz, Mustafa. "Hâşim (Benî Hâşim)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/hasim-beni-hasim

Sarıçam, İbrahim. "Cahiliyenin Asr-ı Saâdet'e Dönüşümünde Kur'ân'ın Rolü". *Kur'an Haftası III. Kur'an Sempozyumu*. 19-30. Ankara: Fecr Yay., 1998.

Sarıçam, İbrahim. "Hâşim b. Abdümenâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/hasim-b-abdumenaf

Sarıçam, İbrahim. "Hicret Öncesinde Medine". *Diyanet Aylık Dergi* 115 (2000), 20-25.

Sarıçam, İbrahim. "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam". *Diyanet İlmi Dergi Hz. Muhammed (sav) Özel Sayısı*. 1-32. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2003.

Savaş, Rıza. "Câhiliyye Devrinde Kadın Algısı". *Kurân ve Kadın Sempozyumu*. 71-79. Ankara: Diyanet Vakfı Yay., 2013.

Savaş, Rıza. "İslâm'dan Önce Hicaz Bölgesindeki Araplarda Tarih". *Dokuz Eylül Ünv. İFD* 7 (1992), 257-268.

Savaş, Rıza. "Mekke'de İslâmiyetin Yayılmasına Akrabalık Açısından Bakış". *İSTEM Dergisi* 4 (2004), 35-52.

Sinanoğlu, A. Faruk. "Müslüman Arap Medeniyetinin İnşası Bağlamında Cahiliye Dönemi Toplumsal Yapıda Ortaya Çıkan Değişmeler". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 29 (2011), 375-385.

Sosyaldı, Mehmet. "İslâm Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekat, Oruç ve Hac Uygulamaları". *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*. ed. Mevlüt Güngör. 147-170. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Sönmez, Nesim. "Cahiliye Dönemi'nde Hitabet". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2016), 820-840.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri". *Cahiliye Araplarının Ulûhiyyet Anlayışı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 9-51. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Dönemi'nde Lât Kültü". *Cahiliye Araplarının İlahları*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 51-90. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Hz. Peygamber Döneminde Mecusiler". *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 383-394. Çorum: İslâmi İlimler Dergisi Yay., 2007.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "İlk Dönem İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı". *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 9-49. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tarihin Etkisi: Kureyş ve Fil Sureleri ile Necm Suresi 19-23. Ayetleri Örneği". *Kur'an ve İslâmi İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 67-80. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013.

Suiçmez, Yusuf. "Hadisleri Işığında Cahiliye Dönemi'nde Ölüm Sonrası Hayat". *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 229-243. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

Sümer, Necati. "Cahiliye Araplarında Falcılık". *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 134-157. http://www. milelvenihal. org/dergi. aspx?ID=32

Şulul, Kasım. "Ficâr Savaşlarına Dair Bir Tetkik". *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 111-132.

Tan, Zeki. “Kur’ân Kavramlarının Çevirisi Bağlamında İslâm Öncesini Bilmenin Önemi: “Îlâf” Örneği”. *Dicle Ünv. Sosyal Bilimler Dergisi* 13/16 (2016), 493-513.

Tan, Zeki. “Kur’ân Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur’ân’ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği”. *Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu*. ed. Mevlüt Güngör. 27-78. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Tanrıverdi, Eyyüp. “Cahiliye Dönemi Arap Tabibi El-Hâris B. Kelebe”. *Şarkiyat Mecmuası* 27 (2015), 17-42.

Tatar, Burhanettin. “Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar”. *Milel ve Nihal Dergisi İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 29-42. http://www. milelvenihal. org/dergi. aspx?ID=32

Tekin, Mustafa. “Kur’ân-ı Kerim’de Bedevilik-Dini Sosyolojik Yaklaşım”. *Avrupa İslâm Ünv. İslâm Araştırmaları* 2/3 (2009), 102-114.

Temir, Hakan. “Hakîm b. Hizâm’ın Hayatı ve Faaliyetleri”. *Akademik Siyer Dergisi* 1 (2020), 84-111.

Temir, Hakan. “İslâm Öncesi Arap Yarımadası’nda Kabile Dışı Unsurlar: Sa’âlîk Gruları”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 129-152.

Turgay, Nurettin. “Abdulmuttalib’in Dini İnancı”. *Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu*. ed. Mevlüt Güngör. 339-354. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.

Tülücü, Süleyman. “Mu’allaka Şairlerinden ‘Antere”. *EKEV Akademi Dergisi* 1/4 (1999), 15-22.

Tülücü, Süleyman. “<Cahiliye> Kelimesinin Mânâ ve Menşei”. *Atatürk Ünv. İslâmi İFD* 4 (1980), 279-285.

Toprak, M. Faruk. “Arap Şiirinde Adı Geçen Şarap Adları ve Bazı Hamriyyat Terimleri”. *EKEV Akademi Dergisi* 2/3 (2000), 169-194.

Toprak, M. Faruk. “Arap Şiirinde Rumiyyat”. *Ankara Ünv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 39/1-2 (1999), 131-158.

Ünal, Ömer. “Ebû Tâlib: Hayatı ve Edebi Kişiliği”. *EKEV Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 113-132.

Ünalan, Sıddık. “İslâm’dan Öncesi Arap Yarımadası ve Arap Alemi”. *Yansıma Dergisi* 1 (2000).

Ünalan, Sıddık. “Risalet Öncesinde Arap Yarımadası’ndaki Dinler ve Bir Peygamber Beklentisi”. *Fırat Ünv. İFD* 6 (2001), 87-101.

Yalar, Mehmet. “Cahiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirinin Sosyal Arka Planı”. *Uludağ Ünv. İFD* 14/2 (2005), 75-95.

Yatkın, Nihat. “Bedevîler ve Hadislerin Vürûdundaki Yeri”. *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 105-122.

Yıldırım, Kadri. “Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında “Su’lûk” Şâirler Hareketi”. *Dicle Ünv. İFD* 3/1 (2001), 177-209.

Yıldırım, Kadri. "Eyyâmu'l-Arab (Arap Savaşları) Bağlamında Zûkâr Savaşı ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2008), 125-154.

Yıldırım, Ramazan. "Çağdaş İslâmi Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyo-politik-İtikadî Bağlamı". *Milel ve Nihal Dergisi İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 134-157. http://www. milelvenihal. org/dergi. aspx?ID=32

Yıldırım, Yavuz. "İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Çocuk Öldürme Olgusu". *İstanbul Ünv. İFD* 7 (2003), 79-111.

Yıldız, İlhan. "Hz. Peygamber'in Mekke Dönemi Yaygın Eğitim Çalışmaları - Din Eğitimi Açısından Bir Temellendirme Denemesi -". *Yüzüncü Yıl Ünv. İFD*. 2 (1998), 301-335.

Yıldız, Musa. "Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları". *EKEV Akademi Dergisi* 8/21 (2004), 361-362.

Yiğit, İsmail. "Ümeyye b. Abdüşems". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/umeyye-b-abdusems

3. Tezler

Acar, Cafer. *Cahiliyede ve Risalet Döneminde Savaş Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Akgül, Ahmet. *Cahiliyyeden Hz. Peygamber Devrinin Sonuna Kadar Ticari Hayat*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Akoğlu, Muharrem. *Cahiliyye Dönemi Arap Kültürünün Mezheplerin Doğuşuna Etkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Asiltürk, Mustafa. *Tâif Şehri ve Sakîf Kabilesi (İslâm Öncesi'nden Dört Halife Döneminin Sonuna Kadar)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Aygür, Suat. *İslâm Öncesi Cahiliyye Araplarında Tanrı Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Bakkaloğlu, Abdussamet. *Cahiliye Dönemi Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Balta, Fatih. *İslâm Öncesinden Dört Halife Dönemi Sonuna Kadar Tağlib Kabilesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Barış, Mustafa Necati. *Cahiliye'den Hz. Ömer Dönemi'nin Sonuna Kadar Yargı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Başar, Kevser. *Cahiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Bayırkan, Nihat. *Cahiliye Dönemi'nden Raşid Halifeler Dönemi Sonuna Kadar Müzeyne Kabilesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Ceylan, Tuncay. *Cahiliye Dönemi Eğitim Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Çelik, Ahmet. *Kur'an'ı Kerim ile Yeni Mana Kazanan Istılahların Cahiliyye Dönemindeki Kullanılışları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.

Çorakcı, Nuri. *Arap Dilinde Klasik Lehçeler ve Kureyş Lehçesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Demir, Erdoğan. *Cahiliye Dönemi Arap Şâirlerinden el-Efveh el-Evdî ve Şiirleri*. Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Dinçer, Hakkı. *Kur'ân'da Adı Geçen Putlar ve Cahiliye Arapları'nın Ulûhiyet Anlayışında Putların Yeri*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslâm Öncesi Kültürün İzleri; Muamelat Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Doğan, Adem. *Arap Edebiyatında Eşkıya Şairler (Cahiliye Dönemi'nden İlk Abbasîler Dönemine Kadar)*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Doğangül, Ömer Faruk. *Cahiliye Dönemi'nde Fil Olayı ve Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Duman, Muhammet Fatih. *Kureyş Kabilesi (İslâm Öncesi Etnik, Siyasi ve Ekonomik Yapı)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Durmuş, İsmail. *Cahiliyye Şiirinde ve Kur'an-ı Kerim'de Benzetme*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988.

Efe, Gökhan. *İslâm Öncesi Arabistan'da Yahudilik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Erdim, Enes. *İslâm Öncesi Evlilik Kurumuna Kur'an'ın Yaklaşımı*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Ergin, Murat. *Siyasi ve İtikadi Mezheplerin Doğuşunda Kabile Asabiyetinin Rolü*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Ergül, Aysel. *Cahiliye Dönemi'nde Şiir ve Kadın Şairler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.

Erkurt, Abdülkadir. *Kur'ân'da Bedevilik*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Ersoy, Gani. *Hz. Peygamber'in Davetin Önündeki Engeller (Mekke Dönemi)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Ertürk, Hatice Nur. *Cahiliye'den Hz. Peygamber Dönemine Sütannelik Geleneği, Önemi ve Etkileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Fırat, Mustafa. *Hassân b. Sabit'in İslâm Sonrası Şiirlerinde Cahiliye Dönemi'nin Etkileri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Gökhan, Nur. *Cahiliye Toplumunda Kureyş Kadını*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Görgülü, Eşref. *İslâm Öncesi Boşanma Kurumuna Kur'ân'ın Yaklaşımı*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Güner, Nebiye Şeyma. *Seyyid Kutub'ta Cahiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Han, Pınar. *Cahiliye Devri Arap Edebiyatı'nda Sa'alîk Şairlerinden Teebbeta Şerran ve Dîvânı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Irmak, Necmettin. *Kur'an'da Cahiliye Dönemi Müşrik Arapların Ahiret İnancına Tepkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Işılak, Fatma Hatice. *İslâm Öncesi Mekke'nin Siyasi Yapısı*. İstanbul Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Kalaycı, Ayhan. *İslâm Öncesi Mekke Sitesinde Sosyal Yapı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Kantaş, Gülsüm. *Kur'ân'ın Cahiliye Devri'ndeki Kız Çocuk Algısını Islahı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kara, Cahid. *İslâm Öncesinden Emevilerin Sonuna Kadar Kelb Kabilesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Kara, Fatıma. *Cahiliye Nikâhları ve Cahiliye Nikâhlarının Günümüzdeki Tezahürleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kaya, Büşra Sıdıka. *İslâm Öncesi Arap Toplumunda Emân Uygulamaları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Köksal, Emre. *Kur'an'da Allah'ın İsimleri – Cahiliye Din Kültüründen İlk Dönem Tartışmalarına Uzanan Süreçte Bir Değerlendirme –*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Kurucu, Ayşegül. *Cahiliye Dönemi Hakim ve Hatiplerinden Kuss b. Saide, Eksem b. Sayfi ve Amr b. Madikerib'in Arap Dili ve Edebiyatındaki Yerleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Küçükköprü, Hasan. *İslâm Tarihinde Hanifler*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988.

Musa, Ali. *Başlangıçtan Hz. Peygamberin Döneminin Sonuna Kadar Huzâ'a Kabîlesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Nefis, Tarık. *Cahiliye Dönemi Şiirinde ve Nesrinde Ahlâk Kültürü*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Ortakaya, Mehmet. *İslâm Öncesi Hicaz Bölgesi Araplarının Din Anlayışları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Özdemir, Halime. *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Cahiliye Çağı İnsanı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Polat, İbrahim Ethem. *İslâm Öncesi Hanif Edebiyatı*. Erzurum: Atatük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Saleh, Muna Haj. *Cahiliye Dönemi Arap Lehçeleri ve Bazı Fonetik Özellikleri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Sezen, Gülsüm. *Cahiliye Devri'nden Emevilerin Sonuna Kadar Müslümanlarda Tıbbi Gelişmeler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Sönmez, Fatma Demirci. *Kur'an'da Metruk Mekanları Anlatan Ayetlerin Cahiliye Şiirleriyle Edebi Yönden Kıyası*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Sönmez, Nesim. *Cahiliye Dönemi'nde ve Sadru'l- İslâm Döneminde Hitabet*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Şahin, Mehmet Emin. *Kur'an Ayetleri Işığında Cahiliye Toplumundan İslâm Toplumuna Değişim Süreci*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Şahinalp, Ömer Faruk. *Kur'an'ın İrşadı Karşısında Kureyş Aristokrasisinin Tavrı*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Tanrıverdi, Eyyüp. *İslâm Öncesi Arap Lehçeleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Tanrıverdi, Fatma. *Kur'an'da İsmi Geçen Putlar ve Cahiliye Arap Toplumu İçerisindeki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Topcu, Hasan. *En'am Suresi Işığında Cahiliye*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Türk, Mahmut. *Kureyş Suresi Işığında Mekke Dönemi İktisâdî Hayatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Türkmen, Elif Kübra. *Cahiliye ve Asr-ı Saâdetteki Evliliklerin İslâm Hukukuna Yansımaları*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Umurbek, Hatice. *Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemlerinde Taif*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Yekeler, Muhammet. *Cahiliye Dönemi'nden Hz. Peygamber Dönemi Sonuna Kadar Temîm Kabilesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Yenice, Ali Rıza. *Cahiliye Dönemi'nde Kabilelerarası Kan Davaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Yeşildağ, Abdussamed. *Cahiliye ve Abbasiler Döneminde Arap Şiirinde Gökyüzü Tasviri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Yılan, Ahmet. *Cahiliye Dönemi'nden Emeviler Dönemine Kadar Kays Aylân Kabilesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yıldırım, Kadri. *Cahiliyye ve İslâmi Dönem Şiir Mevzularının Mukayesesi (Hicri birinci Asır İtibariyle)*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Yılmaz, Ayten. *İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kehanet*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Yılmaz, Durdane. *Cahiliyeden İslâm'a Kur'an'ın Gerçekleştirdiği Toplumsal Zihniyet Değişimi*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

B. Değerlendirme

Tarihin hiçbir dönemini; sosyal, siyasi, ekonomik yönlerinden soyutlayarak anlamaya çalışmak nitelikli sonuçlar vermeyecektir. Başka bir ifadeyle geçmişi, günümüz şartlarını esas alarak anlamaya çalışmak, bu çabayı çıkmaza sokacaktır. Cahiliye Dönemini kavramak; İslâmiyet'in doğduğu ortamı, Hz. Peygamber'in muvaffakiyetle sonuçlanan risalet görevini ve en genel mânâda Kur'ân'ın nüzul ortamında muhatap olduğu kitleyi tam olarak anlayabilmek için elzemdir.

Tarihte yapılan çalışmalar genellikle döneminin ihtiyaçları, eksiklikleri, ilgi duyulan konuları doğrultusunda yapılmıştır. Günümüzde İslâmiyet'in doğduğu ortamın bilinmemesi sebebiyle akıllarda soru işaretleri oluşmaktadır. Bunun neticesinde de Kur'ân'ın "çelişkilerle dolu olduğu" iddiaları ortaya atılmaktadır.

Söz konusu iddialardan birini örnek vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Evlere arkadan girmeyi yasaklayan âyet[3] günümüz için anlam zahiren bir anlam ifade etmemektedir. Misalini verdiğimiz uygulama Cahiliye adetlerindendir. O dönemde takvaya vesile olması için yapılan bu davranışı İslâm yasaklamıştır. [4]

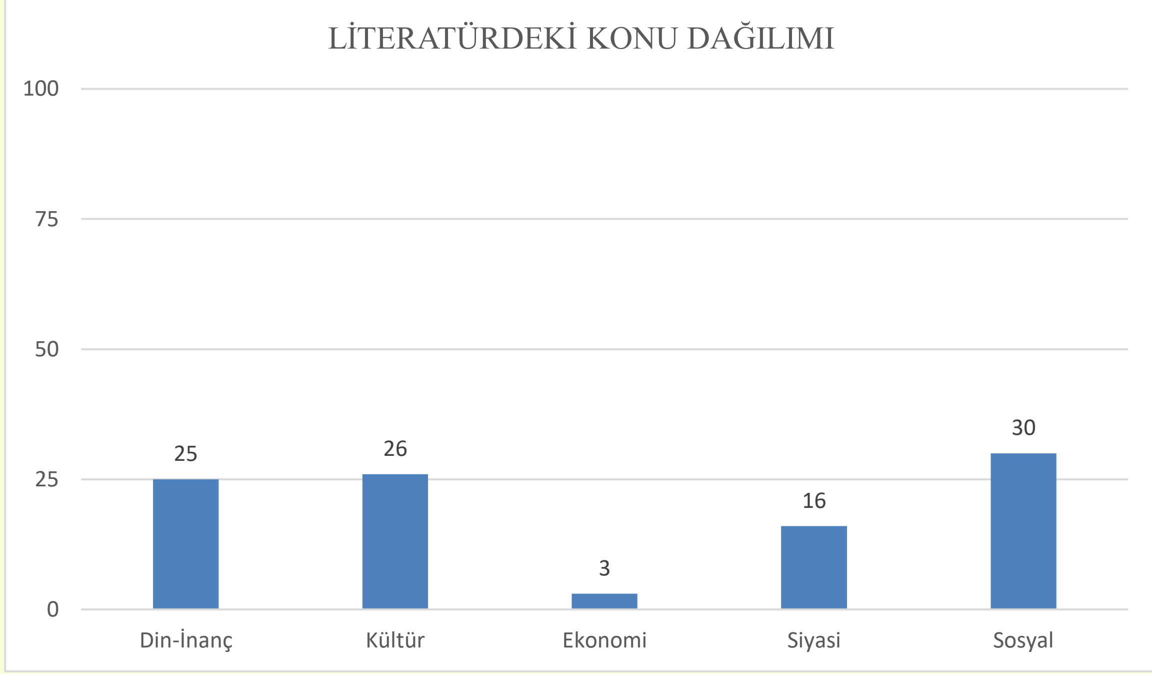
Tarihî bir hususu bağlamından koparıp, günümüz perspektifinden yorumlamak bizi yanlış sonuçlara sevk edecektir. Bunun yanında "şu âyetler şunlar hakkında nazil oldu" deyip, âyetin çerçevesini veya anlamını daraltmak da problem oluşturacaktır. Bu gibi sorunlarla karşılaşmamak için, cahiliyeyi her yönüyle bilmek ve âyetleri anlam/vahiy bütünlüğü açısından ele almamız gerekecektir. [5]

---

[3] Bakara 2/189.

[4] Ebu'l Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî El-Belhî, *Tefsîr-i Kebîr*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate (Beyrut: Dâru'l İhyâ-i Turâs, 1423/2002), 1/ 166-167.

[5] Şaban Öz, *Kur'ân'ın Peygamberi* (İstanbul: Endülüs Yay., 2017), 15.



Yukarıdaki tabloda, Türkiye'deki Cahiliye Dönemi çalışmalarını konularına göre sınıflandırdık. Her konu hakkındaki çalışma sayısını, yüzdelik dilime göre -yaklaşık oranda- gösterdik. Birden fazla konuyu kapsayan bazı tetkikleri, ayrı ayrı konu başlıkları altında farz ettik. Burada göze çarpan en büyük eksiğimizin ekonomi alanında olduğunu kolaylıkla fark edebiliyoruz.

Literatüre baktığımızda, genel olarak akademik camiaya hitap eden veya bu alanda ileri okumalar yapmakta olan insanların anlayabileceği nitelikteki çalışmalar olduğunu görüyoruz. Ancak Cahiliye Dönemi'nin kavranabilmesi, topluma yönelik anlaşılabilir bir üslupla, alanında uzman olan akademisyenler tarafından yapılan çalışmalarla mümkün olacağına inanmaktayız.

İlk olarak kitaplar üzerinde duracak olursak; yayınlanmış eserler içerisinde roman, hikâye, deneme tarzındaki edebî eserler henüz mevcut değildir. Zikrettiğimiz nitelikteki yayınlar, ülkemizde en çok okunan türler arasındadır. Bunların eksikliği literatürdeki en büyük boşluklardan biridir. Bu minvalden eserlerin, toplumsal açıdan dönemin anlaşılmasına ciddi katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz.

Son yıllarda mikro tarih araştırmalarının, Cahiliye Dönemi çerçevesinde de ortaya çıktığını görebilmekteyiz. [6] Bu yaklaşım, ele alınacak husus üzerine sağlam ve derin perspektif ile irdelemeyi gerektirmektedir. [7] Sosyal bilimler açısından, oldukça özgün veriler ortaya çıkaran bu minvalden çalışmalara ihtiyacımız olduğu aşikârdır.

Literatür içerisinde eksik bulduğumuz diğer husus interdisipliner çalışmalardır. Tarih, felsefe, sosyoloji -alanlar çoğaltılabilir- uzmanlarının beraber tamamlayacağı disiplinler arası çalışmaların nitelikli sonuçlar doğuracağı kanaatindeyiz.

---

[6] Cahiliye Dönemi mikro tarih çalışmaları için bk. Âdem Apak, *Kabile* (İstanbul: Endülüs Yay., 2017); Adnan Demircan, *Bedevi* (İstanbul: Endülüs Yay., 2018); Feyza Betül Köse, *Câriye* (İstanbul: Endülüs Yay., 2018).

[7] Elnur Ağayev, "Mikro Tarih", *Tarih İçin Metodoloji*, ed. Ahmet Şimşek (Ankara: PEGEM Akademi Yay., 2018), 182-190.

Hayri Kırbaşoğlunun dile getirdiği üzere, Hz. Peygamber ve O'na takaddüm eden dönemde, Hicaz'a gönderilen Yahudi ve Hristiyan din adamlarının günlükleri, varlığını korumaktadır. Bununla beraber Arap Yarımadası'na seyahat eden tüccarların günlükleri mevcuttur. Çeşitli bölge dillerinde yayınlanmıştır. Batılılar *The Quran İn Context* isimli kitapta söz konusu kaynaklardan yararlanmaktadır. [8] Dönem için önemli veriler sağlayacağını düşündüğümüz bu kaynaklar üzerine ülkemizde kaleme alınan çalışma bulunmamaktadır.

Eksik kalınan diğer husus arkeolojik çalışmalardır. Günümüzde Sina Çölü ve Hicaz'ın kuzeyinde batılılar çalışmalarını sürdürmektedir. [9] Üstelik bu çalışmalar serbest çalışan amatörler eliyle değil; ya ulusal antikite hizmetleri tarafından ya da resmî araştırma enstitülerince yürütülmektedir. [10] Tarihimizde olayları meydana geldiği yerde inceleme geleneği İbn İshâk (151/768) ile birlikte başlamıştır. [11] İlk arkeolojik rivâyetleri ise İbn Hişâm'ın (213/828) kaynakları arasında görebilmekteyiz. [12] Nitekim Yemen'de taş üzerine yazılı olan şiire atıfta bulunmasını bu duruma örneklik teşkil etmektedir. [13] Bu yöntem İslâm tarihçiliğinin ilk zamanlarından beri uygulanmaktadır. Fakat bu konuda da arkeologlar ile birlikte interdisipliner çalışmaların başlatılması gerektiğini düşünüyoruz.

Ele aldığımız dönemde, kervanların yolculuk esnasında çölde gölgesine sığındıkları kayalar bulunmaktadır. Bunlar üzerine kazınmış kaya yazıtları mevcuttur. [14] Birincil kaynaklık[15] ifade eden yazıtlar kapsamında, *Suudi Arabistandaki Kaya Resimleri* ve *Arabistandan Öteye* adlı çeviri çalışmaları haricinde herhangi bir yayın literatürümüzde yer almamaktadır.

Şiirlerin de Cahiliye Dönemi için önemli malumat barındırdığını unutmamak gerekir. Hz. Peygamber'in Mekke dönemi ve daha öncesi açısından önemli bilgiler içermektedir. Çünkü o dönemin şairleri kabilenin önde gelen isimlerindendir. Bu kişiler sadece kişisel duygu ve düşüncelerini değil, kabilesinin hayat hikâyesini ve tarihini de şiirinde aktarabilmektedir. [16] Son birkaç yılda şiirler üzerinde yapılan çalışmaların artmasının özgün veriler elde etmemize katkı sağlayacağı inancındayız.

---

[8] Siyer Araştırmaları, "Prof. Dr. Hayri Kırbaşoğlu - Tartışmaların Odağındaki İlim: Hadis", *YouTube* (30 Ekim 2019), 01:06:22-01:06:53.

[9] Siyer Araştırmaları, "Prof. Dr. Hayri Kırbaşoğlu - Tartışmaların Odağındaki İlim: Hadis", 01:06:54-01:07:27; Batılıların yayınlamış olduğu İslâmî arkeoloji çalışmaları için bk. R. Stephen Humphreys, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, çev. Murtaza Bedir - Fuat Aydın (İstanbul: Litera Yay., 2016), 106-107.

[10] R. Stephen Humphreys, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, çev. Murtaza Bedir - Fuat Aydın, 106.

[11] Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları Ve Müellifleri* (İstanbul: İSAR Vakfı Yay., 2008), 270.

[12] Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları Ve Müellifleri*, 356.

[13] Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Ensari, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Muhyiddin el-Cerrah (Dımeşk: Dâru'l-Fayha, 1438/2016), 1/87.

[14] Siyer Araştırmaları, "Prof. Dr. Hayri Kırbaşoğlu - Tartışmaların Odağındaki İlim: Hadis", 01:09:05-01:09:33.

[15] Birincil kaynaklar hakkında bk. A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2019), 23-24.

[16] Siyer Araştırmaları, "Doç. Dr. Şaban Öz - Mekke Döneminin Temel Kaynakları, Bu Kaynakların Özellikleri ve Problemleri", *You Tube* (27 Ekim 2017), 00:27:42-00:28:40.

Söz konusu dönem için "Eyyâmu'l Arab" olarak bildiğimiz Arap savaşları üzerinde yayınlanmış tek eser bulunmaktadır. Bunun yanın haram aylarda meydana gelen ve ıstılahta "Ficâr" denilen savaşlar üzerine de sadece bir makale kaleme alınmıştır. Cahiliye toplumunun siyasi durumunu tasvirde ehemmiyet arz eden bu hususlara daha derin tetkikler gerektirdiğini düşünüyoruz.

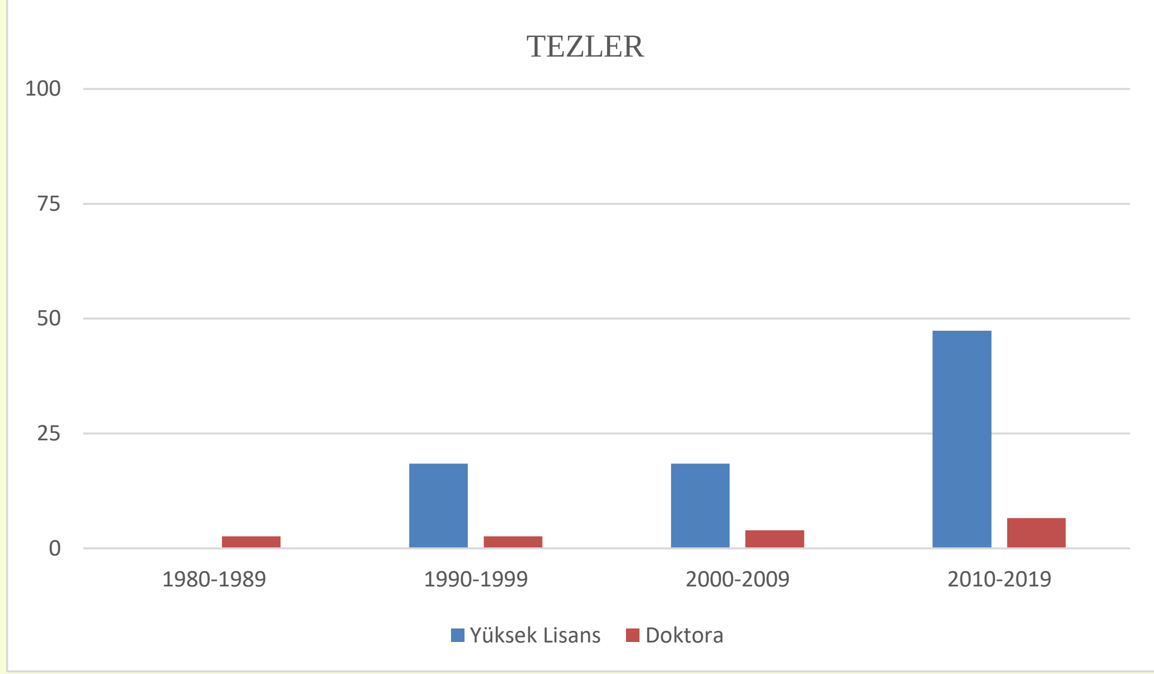
Kureyş kabilesinin çevre kabile ve ülkelerle yapmış olduğu ticaret antlaşmalarına da değinmek istiyoruz. Istılahta "Îlâf" olarak bilinen bu uygulama üzerinde yeterince çalışma olmadığı düşüncesindeyiz. Nitekim bu antlaşmaların muhatapları arasında Bizans ve Sasani gibi kadim medeniyetler bulunmaktadır. Bu medeniyetlere ait olan vakanüvisler ve kroniklerden nitelikli veriler edinilebilir.

Bununla beraber dönemin felsefesi veya psikolojisini ele alan çalışmalar da bulunmamaktadır. Sosyoloji bağlamında ise Mustafa Tekin'in *Kur'ân-ı Kerim'de Bedevilik-Dini Sosyolojik Yaklaşım* makalesini dışında bir başka çalışmayı tespit edemedik. Cahiliyeyi anlamak istiyorsak, cahiliye insanını da tanımalıyız. Zaten İslâm tarihçilerinin ortaya koyduğu bir felsefe olan "halkın zamanlarına/yöneticilerine uyma" tezi de bu hususu desteklemektedir. Bu kapsamda Hicaz bölgesindeki idarî sınıfların da irdelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim tarihte yöneticilerin tebaasını birçok yönden etkilediğini görebiliyoruz. [17] Mekke, Tâif ve Yesrib insanları Kur'ân'ın nüzul sürecinde ilk muhatap konumundalardı. Söz konusu alanlardaki uzmanların dönemin toplumunu irdelemesi gerekmektedir.

Değinmek istediğimiz diğer konu ise Prof. Dr. Ali Bakkal'ın, "İslâm Öncesi Cahiliye Çağı Hukuku" adlı çalışmasıdır. Yaptığımız okumaların KAYNAKÇAlarında denk geldiğimiz çalışmanın yayınlanma bilgilerine ulaşamadık. "Makaleler" bölümünde yayın yerini ve tarihini vermeden yazmak zorunda kaldık. Kendisiyle iletişime geçmemiz üzerine, mezkûr çalışmanın fotokopi olarak çoğaltıldığını ve muhtemelen 1994 yılında kaleme aldığını malumat edindik.

Bazı çalışmaların yayınlandığı dergiler kuvvetle muhtemel kapatılmış durumdadır. Arşivlerine ulaşamadığımız dergiler malumat eksikliklerine sebep olmuştur. Bu nedenle, Zeki Hayran'ın *Cahiliye Devri ve Araplar* ve Sıddık Ünalan'ın *İslâm'dan Önce Arap Yarımadası ve Arap Alemi* çalışmaları hakkındaki sayfa aralıklarını belirtemedik.

[17] Şaban Öz, "Bir Tarih Felsefesi Tezi: "İnsanlar Zamanlarına Uyarlar", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Ünv. İFD* 12 (2008), 85-100.



Cahiliye Dönemiyle ilgili çalışılan yüksek lisans tezlerinin doktora tezlerinden belirgin şekilde fazla olduğunu görebiliyoruz. Özellikle son 10 yıl içerisinde cahiliyeyi konu edinen tezlerde büyük artış gözlemlenmektedir. Yüksek lisans tezleri -sırasıyla- en fazla; Ankara, Atatürk, Marmara ve İstanbul Üniversitelerinde tamamlanmıştır. Yine en fazla doktora tezleri Ankara ve Atatürk Üniversitelerinde çalışılmıştır.

Mevzû bahis olan dönemin; dili, şiiri ve edebiyatı hususları üzerinde de durulmuştur. Bu tetkikler genel olarak "Arap Dili ve Belagatı" ve "Doğu Dilleri ve Edebiyatları" bölümlerinde yapılmıştır. Necmettin Erbakan Üniversitesi'ne yapılmış olan 2 yüksek lisans tezi de bu kapsam içerisinde yer almaktadır. Tefsir anabilim dalında da Kur'ân özelinde cahiliye toplumunu ele alan tezler yapılmıştır. Söz konusu dönemi en fazla konu edinen bölüm, İslâm Tarihi ve Sanatları anabilim dalı olmuştur.

Kabileler hakkında çalışılmış 8 tez tespit edebildik. Bunlar 2000 yılının ardından yapılan tetkiklerdi. Mikro tarih yaklaşımının tez çalışmaları üzerindeki etkisini, kitaplardan daha erken görebiliyoruz.

Literatürümüzde en az orana sahip olan ekonomi konularının, tezler içerisinde de seyrek çalışıldığını görmekteyiz. Harran ve Marmara Üniversitelerinde tamamlanmış 2 yüksek lisans tezi haricinde tespit edebildiğimiz çalışma bulunmamaktadır. Tuncay Ceylan'a ait olan, *Cahiliye Dönemi Eğitim Anlayışı* konulu tez ise Din Eğitimi alanında cahiliyeyi ele alan tek çalışma niteliğini taşımaktadır.

SONUÇ

Son 20 yılda mevzu bahis olan dönem üzerine yapılan çalışmalar yoğunlaşmıştır. Bu tetkiklerin, dönemin aydınlanmasına büyük katkıları olduğu kanaatindeyiz. Özellikler sosyal ve kültürel konulardaki oranın yüksek olması önemli bir husustur. Malumdur ki ülkemizde siyasi tarih odaklı anlayış hâkim vaziyettedir. Ele alınan dönemin her yönüyle algılanabilmesi açısından sosyal tarih yaklaşımı ehemmiyet arz etmektedir.

Değindiğimiz eksiklerin çoğu -arkeoloji kalıntıları, kaya yazıtları, kronikler ve vakanüvisler- birincil kaynaklık teşkil etmektedir. Bunlara kişisel olarak ulaşmanın oldukça maliyetli olacağı aşikârdır. Söz konusu eksikliklerin, proje çalışmaları dâhilinde tamamlanmasının daha kolay olacağını düşünüyoruz. Tabi ülkemizde bu projeleri destekleyecek bütçeyi bulmanın ne derece mümkün olacağı ayrı bir soru işaretidir.

Oluşturmuş olduğumuz Cahiliye Dönemi literatürünün, cahiliye üzerine yapılacak çalışmalara rehberlik edebilecek nitelikte olduğu inancındayız. Bununla birlikte yapmış olduğumuz değerlendirmede, literatürümüzdeki eksiklikleri elimizden geldiği kadar tespit etmeye çalıştık. Araştırmacıların bu eksiklikler üzerinde yoğunlaşması, özgün verilere ulaşmamızı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Ağayev, Elnur. "Mikro Tarih". *Tarih İçin Metodoloji*. ed. Ahmet Şimşek. 182-190. Ankara: PEGEM Akademi Yay., 2. Basım, 2018.

Apak, Âdem. *Kabile*. İstanbul: Endülüs Yay., 2017.

Demircan, Adnan. *Bedevi*. İstanbul: Endülüs Yay., 2018.

Demircan, Adnan. *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Bibliyografyası (Cumhuriyet Dönemi 1923-2014)*. İstanbul: Beyan Yay., 2016.

DİA, Türkiye Diyanet Vakfı. "İslâm Ansiklopedisi". Erişim 20 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/

Humpreys, R. Stephen. *İslâm Tarihi Metodolojisi*, çev. Murtaza Bedir - Fuat Aydın. İstanbul: Litera Yay., 2. Basım, 2016.

İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Ensari. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Muhyiddin el-Cerrah. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fayha, 1438/2016.

İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı. "İslâm Araştırmaları Merkezi". Erişim 20 Şubat 2020. http://www. isam. org. tr/

Köse, Feyza Betül. *Cariye*. İstanbul: Endülüs Yay., 2018.

Mukatil b. Süleyman, Ebu'l Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî El-Belhî. *Tefsîr-i Kebîr*. thk. Abdullah Mahmud Şehhate. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l İhyâi't-Turâs, 1423/2002.

Öz, Şaban - Köse, Feyza Betül. *Siyer Bibliyorafyası*. PDF: SAMER Yay., 2019. http://siyerinebi. ksu. edu. tr/depo/belgeler/2-%20Siyer%20Bibliyografyas%C4%B1-%C5%9Eaban%20%C3%96z%20Feyza%20Bet%C3%BCl%20K%C3%B6se_1910141751347953. pdf

Öz, Şaban. "Bir Tarih Felsefesi Tezi: "İnsanlar Zamanlarına Uyarlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Ünv. İFD* 12 (2008), 85-100.

Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları veMüellifleri*. İstanbul: İSAR Vakfı Yay., 2008.

Öz, Şaban. *Kurân'ın Peygamberi*. İstanbul: Endülüs Yay., 2017.

SAMER, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi. "Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi". Erişim 20 Şubat 2020. http://siyerinebi. ksu. edu. tr/

Siyer Araştırmaları. "Doç. Dr. Şaban Öz - Mekke Döneminin Temel Kaynakları, Bu Kaynakların Özellikleri ve Problemleri", *You Tube*. Yayın Tarihi 27 Ekim 2017. https://www. youtube. com/watch?v=PPVLitz2Ye8

Siyer Araştırmaları. "Prof. Dr. Hayri Kırbaşoğlu - Tartışmaların Odağındaki İlim: Hadis". *YouTube*. Yayın Tarihi 30 Ekim 2019. https://www. youtube. com/watch?v=oYhnSz-A2Y0

Şeker, Necmeddin - Bilgin, Recep. *Açıklamalı Hadis Makaleleri Bibliyografyası (1923-2016)*. PDF: SAMER Yay., 2020. http://siyerinebi. ksu. edu. tr/depo/belgeler/29-%20A%C3%A7%C4%B1klamal%C4%B1%20Hadis%20Makaleleri%20Bibliyografyas%C4%B1%20-Necmeddin%20%C5%9Eeker%20-%20Recep%20Bilgin_2002132332439962. pdf

Togan, A. Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2019.

YÖKTEZ, Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı. "Ulusal Tez Merkezi". Erişim 20 Şubat 2020. https://tez. yok. gov. tr/UlusalTezMerkezi/

II. BÖLÜM

CAHİLİYE'DE TOPLUM

KUR'ÂN'DA ELEŞTİRİLEN BİR KARAKTER: BEDEVÎLİK

Sümeyra Nalbant*

GİRİŞ

Bedevî, Cahiliye karakterlerinden günümüze kadar gelen, Kur'ân'da da özel olarak adından belirli kimseleri ifade etmek için mevzu bahis edilen Kur'ânî bir karakterdir. Genel olarak "Bedevî" denilince olumsuz bir intiba uyansa da aslında Bedevî "Arab" demektir. Arabın bağımsızlığını, korkusuzluğunu, cesaretini, otoriteye karşı çıkışını, çölün vahşiliğini, sertliğini ve haşinliğini, dilinin güzelliğini, edebiyatını, belagatini ve fesahatini ifade eder.

Başka milletlerin Arablarla karşılaşması ticari ilişkilerden önce Bedevîlerle karşılaşması yoluyla olmuştur. Bu nedenle Arablara karşı tasvirleri genelde olumsuz bir çizgidedir. Nitekim Tevrat metinlerinde yer alan Bedevîlerin özelliklerine bakıldığında bunların hem birbirlerine hem de başka milletlere karşı "savaşçı" bir millet olarak nitelendirildikleri görülmektedir.[1] Yunan ve Bizans metinlerinde de aynı şekilde gaspçı, saldırgan ve sert olarak nitelendirildikleri gibi, şArab içmeyen, ev yapmayan ve hürriyetine önem veren kimseler olarak yer almaktadırlar. İran metinlerinde ise genel anlamıyla medeniyet sahibi olmayan kimseleri ifade etmektedirler. Çünkü onlar ne din ne edebiyat ne de sosyal hayat düzenine sahip bir millettir. Saldırgan, sözünde durmayan, sanata ve işe meyli bulunmayan basiretsiz kimselerdir. Hint metinlerinde de yine vahşi kimseler olarak ifade edilmektedirler.[2] Bunlar Arablarla savaş veya yoluyla tanışan kimselerin onlardan edindikleri izlenimi ifade etmektedirler.

Yerleşik Arabın zihninde ise Arab demek dili en iyi şekilde kullanan, "fesahat sahibi canlı" demektir.[3] Arablara göre ise dili en güzel şekilde kullanan, etki altında kalmayan, dili koruyan ve sahih bir dil ile konuşan çöl sakinleri yani Bedevîlerdir. Bu nedenle pek çok âlim ya dili öğrenmek ya da sözcükleri derlemek için çöllere düşüp Bedevî kabilelerin yanına gelmiş ve

---

* Doktora Öğrencisi. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, sumeyra.nalbant@erdogan.edu.tr.

[1] Yaratılış 16/12.

[2] Ayrıntılı bilgi ve daha fazlası için bk. Cevad Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab*, trc. Dursun Hazer - Fethullah Zengin (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 1/234-235.

[3] Muhammed Âbid el-Cabirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), 85.

onlarla birlikte yaşamışlardır.[4] Bedevîler, dil konusunda çok özgüven sahibidirler. Bu konuda başkalarını beğenmezler. Belagat konusunda da üstünlük sahibidirler. Nitekim Bedevîlerin pek çok âlim kimseyi beğenmedikleri ve eleştirdikleri görünmektedir.[5] Belagat ve fesahata dayalı edebiyat Arabın her halinde mündemiçtir; duasında, yemeğinde, cenazesinde, eşiyle tartışırken. Kısacası bu onun tüm hayatına şamildir.[6]

Bedevî denilince yerleşik olmayan, çölde doğa şartlarına göre oradan oraya savrularak hareket eden göçebe bir şekilde yaşayan Arablar akla gelse de Bedevî zihniyeti şehirde meskûn Arablarda etkisini yitirmemiş bugüne kadar varlığını sürdürmüş bir bilinci ifade etmektedir.[7] Bedevî, bir Cahiliye karakteridir, Bedevîyi anlamak Cahiliyeyi anlamak, Cahiliyeyi anlamak da Kur'ân'ı anlamak demektir. Nitekim Kur'ân belirli bir toplumu muhatap alarak konuşmaktadır. Bu toplumun yapısı tahlil edilmeden Kur'ân'ın ne demek istediğini anlamak zordur. Tam tersi bir şekilde Kur'ân da Cahiliye Dönemi'ne ayna tutmaktadır. Kur'ân'dan hareketle Cahiliyenin özelliklerini tespit etmek de mümkündür.[8] Bu çerçevede Bedevîlerin özelliklerine değinmeden önce Cahiliye Dönemi'ne değinmek gerekmektedir.

A. Cahiliye Dönemi

İslâm öncesi Arab tarihi genel olarak Cahiliye çağı, bu dönemin hayat tarzı da Cahiliye kültürü olarak isimlendirilmektedir.[9] Bu tabir İslâmî dönemde zuhur etmiş olup, Kur'ân ve hadislerde vahyin gelmesinden önceki Arab toplumunun itikadî ve kültürel yapısını, zihniyetini ve dünya görüşünü ifade eden bir kavramdır. Miladi 610 yılında Hz. Peygamber'e vahyin gelmesi ile birlikte bu karanlık çağ kapanarak dünya İslâm nuru ile aydınlanmıştır.[10]

Sözlükte Cahiliyenin kökü olan "cehl" kelimesine üç anlam verildiği görülmektedir: 1- Kişinin bilgiden yoksun kılınması. 2- Bir şeye olması gerektiğinden farklı bir şekilde inanma. 3- Bir şeye hak ettiğinden başka bir şekilde davranma.[11] Buradan hareketle Cahiliye insanın vahiy kültürüne sahip olmayan, itikadî görüş açısından sahih bir inanca sahip olmayan ve davranış ve tutumlarının rızaî ilahîye uygun olmayan kimseleri ifade ettiğini söylemek mümkündür.

---

[4] el-Cabirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 95-96.

[5] Bu konuda örnekler için bk. Ahmed b. Muhammed İbn Abdirrahman, *Bedevî Araplar Özdeyiş ve Adetleri*, trc. Erkan Avşar (İstanbul: Bordo Siyah Yayın ve Dağıtım, 2018), 13-14.

[6] Konuyla ilgili ilginç örnekler için bk. İbn Abdirrahman, *Bedevî Araplar Özdeyiş ve Adetleri*.

[7] Adnan Demircan, *Bedevi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 7.

[8] Tâhâ Hüseyin, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, trc. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 37.

[9] Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)* (İstanbul: Kuramer, 2017), 13.

[10] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 15.

[11] Ebu'l-Kâsım Râğıb el-İsfehânî, "el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân", nşr. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 1412/1992), 1/209.

Kur'ân'da ise Cahiliye tabiri dört yerde geçmektedir. Bu âyetler incelendiğinde âyetlerin Cahiliye Dönemi'nin özelliklerini ortaya koyduğu görülmektedir:

1. Cahiliye Arabının Allah hakkındaki doğru ve güvenilir bilgiye dayanmayan yanlış tasavvuru (zan): "*…Kendi canlarının kaygısına düşmüş bir grup da Allah hakkında haksız olarak Cahiliye zannına (ظن الجاهلية) kapıyorlardı.*"[12]

2. Cahilî yaşayış biçimi, Cahiliye taassup ve hoyratlığı: "*O zaman inkâr edenler, kalplerinde taassubu (hamiyye), Cahiliye taassubunu (حمية الجاهلية) yerleştirmişlerdi…*"[13]

3. Cahiliye Arabının İslâm ahlâkıyla bağdaşmayan ahlâkî tutumu: "*(Ey peygamber eşleri!) Evlerinizde vakarınızla oturun, ilk Cahiliye (devri kadınları)nın açılıp saçılarak (تبرج الجاهلية), zînetlerini göstererek yürüyüşü gibi yürümeyin…*"[14]

4. Cahiliye hükmü, yönetim anlayışı: "*Yoksa onlar Câhiliyye idaresini mi (افحكم الجاهلية) istiyorlar? İyi anlayan bir topluma göre hükmü/hükümranlığı Allah'tan güzel olan kim vardır?*"[15]

5. Aynı zamanda Kur'ân'da Allah ve rasullerine isyan eden eski topluluklar için de câhillik nitelemesi kullanıldığı görülmektedir: "*Onlar 'Ey Musa! Sen de bize onlara benzer bir tanrı yap' deyince Musa 'Siz gerçekten cahil bir toplumsunuz (قوم تجهلون)!' dedi*".[16]; "*(Lût onlara şöyle dedi:) Siz kadınları bırakıp da şehvetle erkeklere mi yanaşıyorsunuz? Gerçekten siz cahil bir toplumsunuz (قوم تجهلون) !*"[17]; "*(Hûd dedi ki:) 'Onun (azabın) bilgisi Allah katındadır. Ben size bana gönderilen şeyi tebliğ ediyorum. Fakat görüyorum ki siz cahil bir topluluksunuz. (قوما تجهلون)*[18]"[19]

Görüldüğü üzere âyetlerde ifade edilen Cahiliye bir konuda bilgisiz olmaktan daha ziyade bir yaşam biçimini, inanç sistemini ve kültürel hayatı ifade etmektedir. Bu noktada oryantalist âlimlerden Goldziher'in benzer bir çıkarım yaptığı görülmektedir. Goldziher'e göre Cahiliye, iki bölüme ayrılmaktadır: Birincisi Âdem'den Nûh'a veya İbrâhîm'e kadar olan Eski Cahiliye ve İsâ'dan Muhammed'e kadar olan yeni Cahiliye. Hz. Muhammed'in Cahiliye ile kastı ilimsizlik değil, Allah'a iman ve tevekkülün zıttı olarak Allah'ı inkâr ederek O'nun emirlerine itaat etmemektir.[20] Buna göre "جاهل" heva ve hevesine kapılarak, hayvani dürtüleri ile zalimane, vahşi, azgın ve düşüncesiz bir şekilde hareket eden kimsedir. Hilm sahibi kimse de dürtülerine

---

[12] Âl-i İmran 3/154.
[13] el-Fetih 48/26.
[14] el-Ahzâb 33/33.
[15] el-Mâide 5/50.
[16] el-A'raf 7/138.
[17] en-Neml 27/55.
[18] el-Ahkâf 46/23.
[19] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 18-19.
[20] Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien İslâm Kültürü Araştırmaları*, trc. Cihad Tunç (Ankara: Otto, 2019), 304-305.

sahip çıkarak akıllıca davranan kimsedir.[21] Başka bir yönden Kur'ân'ın cahil diye adlandırdığı kimseler, otorite tanımayan, kendisinin efendisi olmak isteyen ve Arabların yeni dine karşı direnmesini sağlayan gurur sahibi kimselerdir. Bu anlamıyla küfürle benzer bir anlamı ifade etmektedir.[22]

Burada Kur'ân'da geçen "hamiyyete'l-cahiliyye" terkibine de değinmek gerekmektedir. Goldziher'e göre Cahiliye kibri "حمية الجاهلية", kabile gururu, ebedî kabile düşmanlığı, intikam hissinin mukaddesliği, barışıp uzlaşmanın reddi ve Arab müşrikliğinin diğer bütün vasıflarını ifade etmektedir.[23] Kur'ân bu kavram ile binlerce yıllık Arab geleneğini eleştirmekte ve kabile dayanışması olarak ifade edilen intikam geleneğini ayaklar altına almaktadır. Allah Teâla âyette de ifade edildiği üzere intikam geleneğinin karşısında müminlere verilen sekinet ve takva ile kabile taassubuna karşılık sakin ve akıllıca davranmayı Müslümanların şiarı olarak ortaya koymaktadır.[24] Bunun en güzel örneği de Hz. Ca'fer'in Habeşistan kralı karşısında savunma yaparken dile getirdiği şu cümlelerde ifade edilmektedir: "Daha önceleri biz Cahiliye ehli kimselerdik, putlara tapar, ölmüş hayvan eti yer, fuhuş yapar, kan akrabalığına değer vermez, sadakati yerine getirmez ve bizim kuvvetli kimselerimiz zayıf kimseleri ezerdi…"[25]

Cahiliye Dönemi, genel anlamı itibariyle İslâm öncesi Arabların şirk inancı ve kız çocuklarını öldürme şeklinde bir manzara ile tasavvur edilmektedir.[26] Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere bu bir yaşam biçimi, Cahiliye insanının dünya görüşünü ifade etmektedir. Dolayısıyla Bedevî olsun, Hadarî olsun İslâm öncesi yaşantının tüm yönlerini kapsayan bir kavram olarak tasavvur edilmelidir. Bu anlamda Kur'ân, Cahiliye insanının tüm hayat şekillerine karşı bir bildiri mahiyetindedir.

Kurân, evrensel bir ilahî hitab olması, tarihi bilgiden ziyade öğüt ve ibret merkezli mesaj vermesi ve adil bir toplum inşa etmek istemesi sebebiyle kişilerden çok karakterlerden bahsetmektedir. Böylece bütün muhataplar kendilerini bu örnek şahsiyetlerden hareketle eğitmek, değiştirmek ve geliştirmek ile yükümlü hale gelmektedir. İşte bu nice karakterlerden birisi de olumsuz yönleriyle tavsif edilen Bedevî karakteridir. Kur'ân'ın bu karakter üzerinden vermek istediği olumsuz ve değiştirilmesi istenen karakteri âyetler üzerinden tasvir ve tahlil edilmeye çalışılacaktır.

---

[21] Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 308.

[22] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, trc. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 298-305.

[23] Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 311.

[24] Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer et-Teymî er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 28/89.

[25] Ebû Muḥammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, nşr. Mustafâ es-Sakkâ vd. (Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955), 1/336.

[26] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 13.

B. Kur'ân'da Bedevî Karakteri

Kur'ân'da Bedevî karakterini iki açıdan değerlendirmek lazım: Birincisi doğrudan Bedevîleri muhatap olarak onlara yönelik âyetler ve ikincisi dolaylı olarak Bedevîlerin uygulamalarına veyahut davranışlarına yönelik âyetler. İkincisini tespit etmek uzun ve detaylı bir okuma ve bilgi gerektirmektedir. Bunun çerçevede nüzul tarihi başta olmak üzere İslâm öncesi Arab tarihine de vukufiyet gerekmektedir. Bunun için de tüm Kur'ân âyetlerinin işaret ettiği inanç ve zihniyet için irdelenerek okunması elzemdir.

Öncelikle doğrudan muhatap alan âyetler çerçevesinde Bedevî karakterini tahlil etmek gerekmektedir. Buradan hareketle Kur'ân'da isim olarak "Bedevî" kelimesi yer almadığını belirtmek gerekir. B-d-v kökünden gelen "*البدو/çölden gelen kimseler*"[27] kelimesi ve "*الباد و البادون/Çölde yaşayan kimseler*"[28] kelimeler Kur'ân'da bulunmakla beraber, muhatap karakter olan "Bedevî"ler için "el-A'râb/من الاعراب " kelimesi kullanılmaktadır. İsfehânî, "Bedevî"yi "Hadarî"nin karşıtı olarak tanımlarken; "Arab" kelimesini, aslında İsmail'in çocuklarının soyundan gelenleri ifade ettiğini, sonradan "A'rabî/ اعرابي"kelimesinin ismi mensup olarak çölde yaşayan kimselere verilen bir isim olduğunu ifade etmektedir.[29]

Bedevî kelimesi, anlaşıldığı kadarıyla ilk dönemlerden itibaren çölde yaşayan kimseler şeklinde kullanılmakla beraber Kur'ân'da yer almamaktadır. İlk dönemlerde de bu kelime, kullanılmamış, Kur'ân'da geçtiği üzere "A'râbî" denilmeye devam edilmiştir. Hicri II. asır itibariyle A'râbî yerine "bedevî" kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla ilk olarak İbn Sirin'in (ö. 110) *Muntehâbu'l-kelâm fî tefsîri'l-ahlâm* adlı eserinde "Arablardan olan Bedevîler" şeklinde bir kullanım görülmektedir.[30] Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'ye (ö. 122) isnat edilen Müsned adlı eserde "hâdır" şehir ve köylerde yaşayan kimseler olarak ifade edilirken, "bâdi/bedevî" çölde yaşayan kimseler olarak tanımlanmaktadır.[31] Sonraki dönemlerde daha ziyade bu kelimenin kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Kur'ân'da geçen A'râbî/Bedevî ile ilgili âyetler dört sûrede yer almaktadır. Bunlar Mushaf sırasına göre Tevbe, Ahzâb, Fetih ve Hucurât sûreleridir.

1. Tevbe Sûresi

---

[27] Yûsuf 12/100.
[28] el-Hac 22/25; el-Ahzâb 33/20.
[29] el-İsfehânî, "el-Müfredât", 1/113, 556.
[30] Ebû Bekir Muhammed İbn Sîrîn, *Muntehâbu'l-kelâm fî tefsîri'l-ahlâm* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, t. y.), 390.
[31] Ebu'l-Huseyn Zeyd b. Ali b. el-Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib Zeyd b. Ali, *Müsnedü'l-İmâm Zeyd* (Mektebetu Şâmile, t. y.), 230.

Tevbe sûresi, hicretin 9. yılında yapılan Tebük seferi sürecinde nazil olmaya başlayan, rivâyete göre Kur'ân'ın en son inen sûrelerinden biridir.[32] Sûre, İslâm'ın Bizans karşısında varlığını korumaya çalıştığı bu nedenle Müslüman kuvvetlerin toplanmaya çalışıldığı ve Hz. Peygamber'in ilk defa seferin nereye yapılacağını belirterek Müslümanları cihada çağırması üzerine mazeret beyan eden üç grubu eleştirmektedir. Birinci grup münafıklar, ikinci grup A'rab/bedevîler, üçüncü grup da Müslümanlardır. Burada Bedevîler münafıklar kadar sert bir üslupla savaş karşısında takındıkları durumdan dolayı eleştirilmektedirler. İlgili âyetler şu şekildedir:

"Bedevîlerden (من الاعراب) mazeret ileri sürenler kendilerine izin verilmesi için geldiler. Allah ve resulüne yalan söyleyenler de oturup kaldılar. Onlardan inkârcı olanlara elem veren bir azap gelecektir."[33]

Bunların Esed ve Katafân kabileleri olduğu söylenmektedir. Bunların Hz. Peygambere gelerek özrü olmadığı halde yalan söyleyerek mazeret beyan ettiklerini söyleyenler olduğu gibi hem gelmeyip hem de özür de beyan etmeyen bedevî münafıklar olduğu da ifade edilmektedir.[34]

Burada Bedevîlerin karakterler özelliklerinden olarak rahatça yalan söylemeleri, zorluğa katlanmak istememeleri ve cihat emrine karşı zayıf oldukları söylenebilir. Ayrıca bazılarının Hz. Peygamber'e gelmeye dahi tenezzül etmeden başına buyruk olarak geride kalması onların, Hz. Peygamber'in otoritesini tanımada güçlük çıkardıklarına, bağımsız hareket ettiklerine ve devlet düzenine uyum sağlayamadıklarına işarettir. Aynı zamanda Tebük gibi çetin ve ganimet getirisi olmayan bir savaşa katılmak da onlar açısından bir anlam ifade etmediği anlaşılmaktadır.

"Bedevîler (الاعراب) inkâr ve ikiyüzlülük bakımından daha ileri ve Allah'ın resulüne indirdiklerinin sınırlarını tanımamaya daha yatkındırlar. Allah her şeyi bilmekte ve hikmetle yönetmektedir. Bedevîlerden (من الاعراب) öyleleri vardır ki, Allah yolunda yaptığı harcamayı angarya sayar ve başınıza kötü hallerin gelmesini bekler durur. O kötü haller kendi başlarına gelsin! Allah her şeyi çok iyi işitir ve bilir."[35]

Râzî'ye göre burada iki hüküm söz konusudur: Birincisine göre Allah Teâla onların inkâr ve nifak bakımından daha elverişli olmalarına hükmetmiştir. Çünkü bedevîler vahşilere benzemektedir. Bunun sebebi de onların yaşadığı çölün kuru ve yakıcı havasıdır. Bu iklim, onların

---

32 İzzet Derveze, *et-Tefsirü'l-hadîs Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, trc. Ekrem Demir - Ali Arslan (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 7/268.
33 et-Tevbe 9/90.
34 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 16/126.
35 et-Tevbe 9/97-98.

kibirlenmelerine ve böbürlenmelerine sebep olmaktadır. Onlar, bir idare altında yaşamadıkları için başına buyruk hareket etmeleri nedeniyle fesada yatkındırlar. Ayrıca Hz. Peygamber'in tedrisatından uzakta oldukları için de nasihat almaktan uzak kimselerdir. İkinci hüküm ise, onların Hz. Peygamber'e gelen hükümleri saymamaya daha yatkın olmalarıdır.[36] Bu hüküm de onların bağımsız ve otorite tanımaz karakterleri ile ilgilidir.

Burada da Bedevîlerîn haşin, vahşi ve bağımsız karakterlerine vurgu yapılmaktadır. Onların malına düşkün ve cimri oldukları zımnen zekât ve cihada yönelik harcamalardan kaçındıklarına işaret vardır. Fakat Allah Teâla âyetin devamında bir istisna yaparak hepsinin aynı kefede değerlendirilemeyeceğini, bir kısım bedevî Müslümanların bu münafık tutum takınanlardan ayrı olduğunu beyan etmektedir:

"Bedevîler arasında öyleleri de vardır ki, Allah'a ve âhiret gününe inanır, hayır yolunda harcadıklarını Allah'a yakın olmak ve peygamberin duasını almak için vesile sayar. Bilesiniz ki bunlar kendileri için bir yakınlık vesilesidir. Allah onları rahmetiyle kuşatacaktır. Şüphesiz Allah bağışlayıcıdır, esirgeyicidir."[37]

Âyetten, hiçbir topluluğun tümüyle kötü veya inkârcı yahut tümüyle iyi veya mümin olamayacağı anlaşılmaktadır. Allah Teâla hayatın gerçekleri karşısında istisnalar ile Müslümanlara genellemeci bir tavır takınmamaları gerektiğini öğretmektedir. Bedevîlerden de iman edip salih amel üzerine olan ve mücahid Müslümanların olduklarını belirterek Medine'deki müminlerin onlara karşı toptan bir karşı muhalefet etmelerini ve öfke duymalarını bu şekilde engellemektedir. Zira Allah Teâla birkaç âyet sonra münafıklığın Bedevîlere has bir durum olmadığını ve Medine'de de yani şehirde ikamet eden kimseler içinde de münafıkların olduğunu ifade etmektedir:

"Çevrenizdeki bedevîler içinde (من الاعراب) münafıklar var. Medine ahalisi içinde de münafıklıkta direnenler var. Sen onları bilmezsin; onları biz biliriz. Onları iki defa cezalandıracağız, ayrıca çok büyük bir azaba itilecekler."[38]

Âyetten münafıklığın tüm Bedevîlere ait bir özellik olmadığı, münafık karakterinin de herkeste ortaya çıkabilecek özellikte bir karakter olduğu anlaşılmaktadır.

"Medine ahalisi ve çevresinde bulunan bedevîler Resûlullah'a katılmaktan geri kalamaz ve onu bırakıp kendi canlarının derdine düşemezler. Çünkü onlar Allah yolunda ne zaman bir su-

---

[36] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 20/95-96.
[37] et-Tevbe 9/99.
[38] et-Tevbe 9/101.

suzluk, yorgunluk ve açlığa mâruz kalsalar, kâfirleri öfkelendirecek biçimde bir yere ayak bassalar veya düşmana karşı bir başarı elde etseler, bunların her biri mutlaka onlar için iyi birer amel olarak yazılır. Allah iyilerin emeğini asla boşa çıkarmaz."[39]

Bu âyette ister Hadarî ister Bedevî olsun tüm müminlerin Hz. Peygamber cihada çağırdığında geri durmalarının doğru olmayacağı açıklanmaktadır. Müslümanlar her daim birbirleriyle iş birliği yaparak Allah yolunda cihatta samimi ve sorumluluk sahibi olmalıdırlar.[40]

Âyette tüm müminlerle birlikte cihat sorumluluğundan kaçınmakta olan Bedevîlere ima yoluyla Müslüman toplumdan ayrılmamaları dikte edilmektedir. Burada yine onların başına buyrukluğuna zımnen eleştiri söz konusudur.

2. Ahzâb Sûresi

Ahzâb sûresi, Medine'de Hendek Savaşı sürecinde nazil olan bir sûredir. Hendek Gazvesi, Mekkeli müşriklerin ve anlaşmalı müşrik kabilelerin Yahudilerle iş birliği yaparak Müslümanları yok etmek için yaptıkları bir saldırıdır. Bu gazve ile müminler yok olmanın eşiğine gelmiş, çok çetin bir mücadele, farklı bir savunma taktiği ve Allah'ın yardımı ile varlık mücadelesi kazanılmıştır.[41] İşte böyle bir süreçte düşmana karşı birliğe zarar verici davranışlar sergileyen ve iç kaosu oluşturan münafıklar sert bir dille kınanmaktadır.

"Düşman birliklerinin hâlâ çekip gitmediklerini zannederler. Düşman bir daha geldiğinde ise size ait haberleri uzaktan almak üzere çöllerde dağınık yaşayan bedevîlerin arasında (في الاعراب) bulunmayı isterler. Zaten aranızda da bulunsalardı savaşa çok az katılırlardı."[42]

Bu âyette Bedevîlere yönelik doğrudan bir eleştiri bulunmamaktadır. Medine'de yaşayan münafıkların fesada yol açan davranışları ve korkaklıklarını ne derecede olduğu tasvir edilmektedir.

3. Fetih Sûresi

Sûre, Hicri 6. yılda Mekkeli müşrikler ile Hz. Peygamber arasında imzalanan Hudeybe antlaşmasının ardından Medine'ye dönüş yolunda Decnân denilen yerde nazil olmuştur.[43] Sûrede hem Hudeybiye barışına değinilmiş hem de Hayber fethi müjdelenmiştir.[44] Sûrede iki yerde Bedevîlerden bahsedilmektedir. Birincisi anlaşmadan önceki durumlarını kınayan âyet; ikincisi

---

[39] et-Tevbe 9/120.
[40] Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 7/427.
[41] Ebu'l-A'lâ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, trc. Muhammed Han Kayani vd.. (İstanbul: İnsan Yayınları, ty), 4/371; Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 669-681.
[42] el-Ahzâb 33/20.
[43] Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 5/393, 400.
[44] Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/479.

anlaşmadan sonra yapılacak diğer çağrılara -özellikle Hayber fethine- karşı tutumlarına yönelik korkutma ve teşvik eden âyet. Âyetler şu şekildedir:

"Bedevîlerden (من الاعراب) geride bırakılanlar sana, gönüllerinde olmayanı dillerinin ucuyla söyleyerek, 'Bizi mallarımız ve ailelerimiz alıkoydu, bu yüzden Allah'tan bizim için mağfiret dile' diyecekler. Onlara şöyle de: 'Size bir zarar gelmesini isterse veya size iyilik etmeyi murat ederse, sizin için Allah'a karşı herhangi bir şey yapmaya kimin gücü yeter? Hayır! Allah bütün yaptıklarınızı bilmektedir.'"[45]

Âyettin muhatabı Medine çevresinde yaşayan Bedevî kabilelerdir. Hz. Peygamber onları savaş ihtimali olmasını dikkate alarak rüya ile müjdelendiği umre yolculuğuna davet etmiştir. Bunlar, Hz. Peygamber'in umre çağrısına iman ettiklerini söylemelerine rağmen Kureyş karşısında can korkusu duydukları için katılmamışlar bu nedenle burada kınanmaktadırlar. Bu kabilelerin Eslem, Müzeyne, Cüheyne, Ğıfar, Eşca', Dil ve diğer kabileler olduğu söylenmektedir.[46] Onların mağfiret istemeleri ise, ya yalandan ibaret bir sözdür ya da iman etmedikleri ve böyle bir şeye tenezzül etmedikleri halde göstermelik bir tutumu ifade etmektedir.[47] Nitekim onlar, Hz. Peygamber'in verdiği müjdelere güvenmiyorlar, umreye katılmamakla kendilerinin akıllıca bir iş yaptıklarını sanıyorlardı.

Goldziher, Bedevîlerin Hz. Peygamber'i kendi kabile reislerinin özelliklerini taşımadığı sebebiyle bir otorite olarak görmediklerini söylemektedir. Onlar kendi kabile reislerine tam bir teslimiyet gösterirken Hz. Peygamber'in otoritesi karşısında boyun eğmede güçlük yaşamışlardır. Bu nedenle Hz. Peygamber onları, imana davet etme yolunda oldukça güçlük çekmiş, hatta Goldziher'e göre onların bu katılığından Kur'ân yoluyla şikâyet etmiştir. Goldziher örnek olarak şu âyetleri zikretmektedir: et-Tevbe 9/98-99, el-Feth 48/11 ve el-Hucurât 49/14.[48]

Âyetten ve tefsirlerden onların Hz. Peygamber'in otoritesine boyun eğmedikleri, Onun peygamber olarak verdiği haberlerin doğruluğuna güvenmedikleri, imtihan ve cihadın zorluklarına bencil duygularla katlanmaya yeltenmedikleri anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Bedevîlerin karakter özelliklerine dair şunlar söylenebilir: Güvenilmezlerdir, çıkarlarını düşünen menfaatperesttirler, yalan söylerler ve Hz. Peygamber yani kabile dışı bir otoriteye boyun eğmezler.

"Bedevîlerden (من الاعراب) geride kalan kimselere de ki: 'Yakında çetin güç sahibi bir topluluğa karşı çağrılacaksınız; ya kendileriyle savaşacaksınız yahut (onlar) müslüman olacaklar. Bu

[45] el-Fetih 48/11.
[46] Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 5/412; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/493.
[47] Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 5/413.
[48] Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1: 44.

çağrıya uyarsanız Allah size güzel bir karşılık verecek, daha önce olduğu gibi geri durursanız sizi acı bir şekilde cezalandıracak." [49]

Âyet, Hudeybiye sonrası yapılacak olan Hayber'in fethine işaret etmektedir. Önceki âyetlerle birlikte değerlendirildiğinde burada ifade edilen anlam anlaşılmaktadır. Allah Teâla umre yolculuğuna katılmayan ve Hudeybiye'de hazır bulunmayanların Hayber fethine katılmalarını yasaklamaktadır. Hz. Peygamber Hayber'e Rıdvan biatine katılan sahabe ile katılmıştır.[50] Burada münafıkların ve Bedevîlerin tutumlarının ne kadar birbirine benzedikleri görülmektedir. Onlar çetin bir imtihan/cihat söz konusu olduğunda savaşmaktan geri duruyor, canlarını düşünüyorken; kazanılması kolay bir savaş ve elde edilmesi kolay bir ganimet söz konusu olunca cihada katılmaya can atıyorlardı. Mağlubiyetten kaçıyor; galibiyet yolu gözüktüğünde koşuyorlardı. İşte Allah Teâlâ bunların Hayber'e katılmasını yasakladıktan sonra onlara bir fırsat ve kendilerini ispat etme şansı daha sunarak şâyet ileride gerçekleşecek çetin Tebük, Hevazin ve Sakif gibi kabilelere karşı mücadelelere katılırlarsa ganimete ve zafere ortak olabileceklerini haber vermektedir.[51]

Âyetlerden Goldziher'in de işaret ettiği Bedevîlerini manevi mükâfatlara tamah etmedikleri, manevi kurtuluşla ilgilenmedikleri ve İslâm'a karşı duyarsız oldukları anlaşıldığı gibi, onların kaba bir bencillikle hareket ettikleri de görülmektedir.[52] Burada yine onların karakter özelliklerinden bencilliklerine ve maddi şeylere tamah etmelerine dikkat çekildiği görülmektedir.

4. Hucurât Sûresi

Sûre, farklı zamanlarda meydana gelen fakat arasında konu birliği bulunan hadiselerin bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Sûrenin ilk beş âyetinin çöl sakinlerinden Temim kabilesinden Medine'ye gelen bazı kimseler hakkında nazil olduğu ifade edilmektedir.[53] Bu âyetler doğrudan belirli bir kimseyi veya bir grubu muhatap almamakta, genel olarak tüm müminlere adab-ı muaşeret dersi vermektedir. Fakat nüzul sebeplerinden âyetlerin inmesine sebep Bedevîlerin sergiledikleri davranışlar olduğu görülmektedir. Âyetler şu şekildedir:

"Ey iman edenler! Allah ve Rasulü'nün önüne geçmeyin, Allah'tan korkup sakının! Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte ve bilmektedir."

"Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin sesinden fazla çıkarmayın, birbirinize bağırdığınız gibi ona bağırmayın; sonra farkında olmadan amelleriniz boşa gider."

---

49 el-Fetih 48/ 16.
50 Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/495-496.
51 Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/496.
52 Goldziher, İslâm Kültürü Araştırmaları, 1/45-46.
53 Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/418.

"Allah Razulü'nün yanında seslerini kısanlar var ya, işte onlar, Allah'ın gönüllerini takvâ yönünden denemeye tâbi tuttuğu kimselerdir. Onlar için büyük bağışlanma ve büyük bir ödül vardır."

"Odaların dışından sana seslenenlerin çoğu kuşkusuz düşünemiyorlar. Sen yanlarına çıkıncaya kadar sabredip bekleselerdi elbette kendileri için daha iyi olacaktı. Yine de Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir."[54]

Rivâyetlerden birine göre Hz. Peygamber ile ailelerinin esir alınması hakkında görüşmeye gelen Temim kabilesinden bazı kimseler Hz. Peygamber'in öğlen uykusunda olduğu bir zamanda eşlerinin bulunduğu odanın önüne gelmiş, kaba bir biçimde hitap ederek Onunla görüşmek istemiştir. Bağrışıp çağrışmalar artınca Hz. Peygamber uyanmış ve haklarında bu âyetler nazil olmuştur. Bu âyetlerin Temimoğulları hakkında olduğunu söyleyerek esir hadisesini zikretmeyenler de vardır. Daha farklı nakiller de bulunmaktadır.[55]

Şâyet âyetlerin çölden gelen Temim kabilesi hakkında olduğunu kabul edersek bu âyetlerin inmesine sebep olan, Bedevîlerin sert, kaba, görgü dışı, hoşgörüye dayanmayan ve nezaketsiz davranışlarının eleştirildiği anlaşılmaktadır. Bu haşinlik, Bedevîlerin temel karakteristik yapısıdır. O çölün çocuğu olarak hayat şartlarının zorlamasıyla duygusallıktan uzak, sert tabiatta olmalıdır.[56] Nitekim hadislerde de onlar, "kaba, serkeş ve deve çobanı" gibi özelliklerle daha ağır bir şekilde tanımlanmaktadırlar.[57] Onlar, Cahiliye insanı olarak, en küçük bir kışkırtıcı harekette dahi öfkeye kapılarak kontrolden çıkarak vahşice davranan bir takım hususiyetler barındırmaktadırlar.[58] İşte bu âyetler onların bu tutumlarını söz konusu ederek onlardan hareketle tüm müminlerin adab-ı muaşeret kurallarına uymaları gerektiğini bildirmektedir. Mümin insan hilm sahibi, yani aklıyla dürtülerine itaat etmeden hareket eden insandır. Ayrıca burada daha önce geçtiği üzere onların Hz. Peygamber'in otoritesine karşı tutumlarının da eleştirine yer verilmektedir.[59] Hz. Peygamber'e itaat, iman ile küfür çizgisi arasında ince bir çizgidir. Onun otoritesine karşı çıkmak, Ona herhangi bir kimse gibi davranmak, Onun buyruğunu göz ardı edip kendi başına buyruk davranmak inandığını söyleyen bir mümin için yapılması mümkün olmayan davranışlardandır.

Âyet ve açıklamalardan hareketle Bedevîlerin sert mizaçlı, kaba ve nezaket sahibi olmayan bir karaktere sahip oldukları söylenebilir. Aynı zamanda ilk âyetlerle birlikte dört ve beş âyetin

---

54 el-Hucurât 49/1-5.
55 Ayrıntılı bilgi için bk. Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/417-419.
56 Demircan, *Bedevi*, 38.
57 Cevad Ali, *İslâm Öncesi Arab Tarihi*, 1/251; Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/43.
58 Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 305.
59 Goldziher, İslâm Kültürü Araştırmaları, 1/45-46.

birlikte değerlendirilmesiyle Bedevîlerin başına buyrukluklarına işaret ettiği çıkarımında bulunmak da mümkündür.

Bedevîleri doğrudan muhatap alan âyet ise on dördüncü âyettir. Âyetin meali şu şekildedir:

"Bedevîler (الاعراب), 'İman ettik' dediler. Şunu söyle: 'Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah'a ve resulüne itaat ederseniz yaptığınız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.'" [60]

Bazı müfessirlere göre bu âyet bütün Bedevîleri ifade etmemektedir. Âyette bahsedilenler ganimet, zafer ve müminlerden gelebilecek hücumlara karşı siyasi bir fayda elde etmek adına Medine'ye gelerek Müslüman olduklarını söyleyen bazı kabileleri ifade etmektedir. Bunların bu niyetleri, Hz. Peygamber'den yardım talep ettiklerinde "Biz kendi isteğimizle İslâm'a girdik, diğer kabileler gibi savaşıp mağlup olduğumuz için İslâm'a girmedik" gibi sözler sarf ettiklerinde ortaya çıkıyordu.[61]

Allah Teâla'nın onlara hitaben peygamberine "De ki: İman etmediniz; ancak teslim oldunuz" buyurması, bazı müfessirlere göre iman ve İslâm'ın farklı mahiyette olduğunu ifade etmektedir. Bazı müfessirlere göre de iman ve İslâm'ın Kur'ân'da aynı şeyi ifade etmesiyle birlikte burada kelime anlamı itibariyle şekilsel bir teslimiyet gösterdiklerine dair beyan olduğu düşüncesindedirler.[62] İkinci yaklaşım daha doğru görünmektedir. Allah Teâla burada Bedevîlerin sergilediği münafıkça tutumu eleştirmekte ve onların çıkarları doğrultusunda hareket ettiklerini bildirmektedir. Nitekim nakledilen bir bilgiye göre gelen kabile, çöl sakinlerinden Esedoğullarıdır. Bunlar kendilerine savaş ilan eden kabilelerin hücumlarından emin olmak, İslâm'a girdiklerini haber vermek ve sadakalardan yararlanmak için Medine'ye gelmişlerdir.[63] Onların bu ikiyüzlü ve menfaatperest tutumları Hz. Peygamber'e bildirilerek Allah'ın niyetlerinden haberdar olduğunu görmeleri istenmiştir. Böylece onların Hz. Peygamber'in reisliğine ve nübüvvetine dair gösterdikleri kuşkulu tutum da bu âyetlerle desteklenerek onlara karşı bir delil olarak ortaya koyulmaktadır.

Bu âyetlerde Bedevîlerin karakter özelliklerinden çıkarcı, yalancı ve güvenilmez olmalarının vurgulandığı görülmektedir.

Kur'ân'da doğrudan Bedevîlere yönelik olan hitapların son dönemde nazil olan sûrelerde ve savaşlarla ilgili hususlarda olduğu görülmektedir. Bu âyetler, temel olarak Hz. Peygamber'in otoritesine ve Ona karşı sergiledikleri tutumlarının eleştirilmesini ihtiva etmektedir.[64] Bu, Hz.

---

[60] el-Hucurât 49/14.
[61] Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 5/464.
[62] Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 5/464-466; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/438-439.
[63] Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/438.
[64] Demircan, *Bedevi*, 20.

Peygamber tebliğ süreciyle alakalı bir durumdur. Hz. Peygamber önce ailesini ve yakın çevresini sonra Mekke halkını ve çevresini uyarmıştır. Bedevîlerle ilişkiler, İslâm'ın çöle doğru genişlemesi ile birlikte başlamıştır. Bu durum aslanda hadarî-bedevî ayrımının sosyal hayatta nasıl kesin bir ayrım olarak kabul edildiğini de göstermektedir. Nitekim çölde yaşayan göçebe topluluklarına kabile adından daha ziyade hayat tarzına dikkat çekilerek "A'rabî/Bedevî" şeklinde hitap edilmektedir. Hatta bazıları şöyle bir mesel söylemektedirler: "Bir Bedevîye 'Ey Arab!' diye seslenilince sevinir ve neşelenir, bir Arab'a 'Ey Bedevî!' diye seslenilince kızar."[65]
Bedevîlerle Mekke döneminde irtibat olmadığını söylemek yanlış olur. Zira Bedevîler hac mevsiminde ibadet ve ticaret için Mekke'ye geliyorlardı. Bu dönemlerde bireysel olarak İslâm toplumuna katılım söz konusu olmaktaydı fakat toplumsal anlamda ve bir topluluğun özelliklerine hitaben âyetlerin indirilmediği görülmektedir.

5. Diğer Sûreler

Diğer sûreler ile kastedilen genel anlamda yapılan tarih okumalarına dair çıkarımları ifade etmektedir. Bedevîlerin kültürüne ait bir özelliğin ya da davranışın veyahut bir olayın Kur'ân'da bir âyette ifade bulmasıdır.

- Bedevî, muhafazakârdır ve yeniliği kabul etmez[66]: Kur'ân'da şiddetle eleştirilen "atalar dini"ne olan bağlılık, Bedevîlerin hayat şartlarına ve yenileşmeye karşı olan tutumlarını tasvir etmektedir. Nitekim hem Mekkî hem de Medenî âyetlerde bu duruma işaret edilmektedir: "*Babalarımızı bir din üzerine bulduk, biz de onların izlerine uyarız, dediler*"[67] ve "*Babalarımızı üzerinde bulduğumuz yol bize yeter*"[68] âyetleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Ahmed Emin bu konuda ilginç bir örnek vermektedir: Bir Bedevî Arab, ilaç ve hastalık arasındaki bağı felsefî/aklî gerekçelerle değil, kabilesini âdeti olduğu için yapar. Âdet ise onun yaşam şeklidir.[69] Onun hayatının tümüne hâkim olan bu düşünce şeklidir. Bütün yaşantısı kabile geleneği üzerine kuruludur.
- Bedevî Ahiret hayatının varlığını kabul etmez[70]: Bedevîlerin yaşamında ölüm sonrası bir hayat söz konusu değildir. Onlar bu dünyada olan şeylerle ilgilenir, soyut şeylere tamah etmemektedirler. Tüm hayatlarını cesurca ve şerefli bir şekilde ölmek için yaşamaktadırlar. O nedenle cesarete önem verir, ölümden korkmaz, kadere razı olur ve korkaklığı küçümserler. Hz. Peygamber'in onlara ahiretten haber vermesi onları çok şaşırtmıştır ve buna inanamamışlardır. Bu duruma dair geçen bir şiirde şöyle söylenmektedir: "*Hayat, sonra ölüm, sonra dirilme/Hurafe*

[65] Cevad Ali, *İslâm Öncesi Arab Tarihi*, 1/251.
[66] Cevad Ali, İslâm Öncesi Arab Tarihi, 1/ 248.
[67] ez-Zurûf 43/23.
[68] el-Mâide 5/104.
[69] Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*, trc. Ahmet Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 75; Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2017), 74.
[70] Cevad Ali, İslâm Öncesi Arab Tarihi, 1/ 256.

bir söz, ey Ümmü Amr!"[71] Onların bu inanç ve tutumlarına dair de Kur'ân'da şöyle buyrulmaktadır: "*Öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman mı diriltecekmişiz? Bu, akla uzak bir dönüştür.*" [72]

- Bedevî nesebe büyük önem atfeder[73]: Kabile, Bedevînin kimliğidir. Bedevî sahip olduğu nesep bağıyla himaye görür, haklarını korur ve kendini muhafaza eder.[74] "Kabile yoksa Bedevî de yoktur."[75] Burada şuna da temas etmek gerekir: Hadarîler yani şehirlerde meskûn kimseler aslında yarı yerleşik kimselerdir. Özellikle Hicaz bölgesindeki Mekke ve Yesrib şehirleri, nesep temeline dayalı Bedevîlik düşüncesi üzerine kuruludur. Asabiyet düşüncesi, aralarındaki savaşlar, sanatla meşgul olmaktan hoşlanmama, ferdiyetçilik bunlarda görülen birtakım Bedevî zihniyetinin temayüllerindendir.[76] İşte Kur'ân'da düşünceyi yıkmak isteyen eden temel âyet yukarıda konu edinilen Hucurât sûresinde yer almaktadır. Bağlam itibariyle de âyetin hem öncesinde hem de sonrasında Bedevîlerden bahsedilmesi, kabilecilik yanı ırkçılık düşüncesinin Bedevî karaktere ait bir davranış olduğunu desteklemektedir. Âyet şu şekildedir: "*Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve birbirinizle tanışmanız için sizi halklar ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır.*" [77].

- Misafirlik Adabı Bilmemesi[78]: Bir Bedevî karakter özelliği olarak genel nezaket kurallarına riâyet etmemek de denilebilir. Bazı âlimler Eski dönem Arablarının misafirliğe gittiğinde zaman gözetmediğini, giriş izni almadığını, yemek ve uyku saatlerini dikkate almadığını ve yemek davetini istismar ederek ev sahibine eziyet vermelerinin bir Cahiliye âdeti olarak nitelendirmektedirler. [79] Misafirlik ile ilgili hükümler Ahzâb sûresi 53 ve 54. âyetler ile Nûr sûresi 27. ve 29. âyetlerde açıklanmaktadır.

- Ehlü'l-veber olması[80]: Bedevîlerin göçebe toplum olmasından hareketle onlar veber ehli yani kıldan dokunan şeyleri kullanmalarına atıfla bu isim verilmektedir. Onlar çöl hayatının kısıtlı imkânlarında deve, koyun kıllarından, derilerinden ve pamuk ile çadır ve giysi imal etmekteydiler. Yine bu malzemeleri ticarette takas olarak da kullanmaktaydılar. Hayvanlar onlar için hem yiyecek, hem giyecek hem taşıt, hem de ticaret metasıydı. İşte Allah Teâla onların durumunu ifade etmek ve verdiği bu nimetleri hatırlatarak kendisine şükretmeleri için ayette şöyle buyurmaktadır: " *Allah, size evlerinizi huzur ve dinlenme yeri yaptı. Hayvanların derilerinden*

---

[71] Cevad Ali, İslâm Öncesi Arab Tarihi, 1/ 257.
[72] Kâf 50/3.
[73] Cevad Ali, İslâm Öncesi Arab Tarihi, 1/ 411.
[74] Cevad Ali, İslâm Öncesi Arab Tarihi, 1/ 411.
[75] Demircan, *Bedevi*, 29.
[76] Cevad Ali, İslâm Öncesi Arab Tarihi, 1/ 257, 453-454.
[77] el-Hucurât 49/13.
[78] Demircan, *Bedevi*, 27.
[79] Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4/447.
[80] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arab Toplumu*, 41.

gerek göç gününüzde, gerek ikamet gününüzde kolayca taşıyacağınız evler; onların yünlerinden, yapağılarından ve kıllarından bir süreye kadar yararlanacağınız ev eşyası ve geçimlikler meydana getirdi."[81]

Bedevî karakterine ilişkin olarak değinilmesi gereken özellikten daha söz edilebilir. Bunlardan biri şirk inancını ifade eden putperestlik; diğeri sosyal yaşamın izdüşümü olan kız çocuklarına karşı yapılan aşağılama ve vahşi tutumdur. Fakat bu iki karakter yapısı sırf Bedevîlere özgü değildir. Bunlar, Cahiliye insanının genel özelliklerinden olmakla birlikte Hadarî olsun Bedevî olsun ortak bir vasıftır. Bu nedenle ayrıca bahsedilmemektedir.

Âyetler ve âyetlerin tefsirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Bedevî Cahiliyede yaşamış, Kur'ân'ın muhatap aldığı belirli bir kimseyi ya da kavmi ifade etmekle birlikte İslâmî dönem ve sonrasında da varlığını devam ettiren bir karakter yapısıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından önce yaşanan bir hadise bu duruma ışık tutmaktadır. Çöl sakinlerinden Müslüman olup Medine'ye gelip yerleşen Ebû Zer el-Gıfârî ile ilk Müslümanlardan biri olan Bilâl Habeşî arasından bir tartışma yaşanmış, Ebû Zer, iradesine hâkim olamayan ve kızgınlıkla onu annesinin soyunu yüzüne vurarak zenci olmakla suçlamıştır. Durum Hz. Peygamber'e arz edilince bu durumdan hoşnut olmayan Hz.Peygamber onu ırkçılık yapmak ve Cahiliye Dönemi izlerini barındırması dolayısıyla kınamıştır.[82] Bu rivâyet, Ebû Zer gibi samimi bir müminin böyle bir davranışta bulunmasının, bu Bedevî ahlakının her dönemde ve her insanda bulunabileceğini göstermektedir. Her mümin, Kur'ân'ı okurken olumlu karakter özelliklerini dikkatle okuyup örnek alması; olumsuz karakterleri okurken de titizlikle öğrenip ders çıkarması gerekir. Böylece ahlaki olgunluğa erişmek için Allah'ın kulunda beğendiği ve beğenmediği özellikleri bilerek hayatına geçirir.

SONUÇ

Vahyin Hz. Peygamber'e indirilmeye başlamasından önce, insanların buhran içerisinde yaşadığı, ilahî bir rehberin bulunmadığı ve insanoğlunun ilkel duygularına göre zulüm üzerine bina ettikleri bir düzende yaşamalarına Cahiliye Dönemi denilmektedir. Bu anlamda Cahiliye iki kısımdan oluşur: Eski Cahiliye ve yeni Cahiliye. Bu çalışmada yeni Cahiliyenin Bedevî karakteri ele alınmıştır. Bedevî, sert koşullara sahip çöl ikliminde göçebe bir halde yaşayan bir karakterdir. Yaşadığı hayat onu medeniyetten uzak, vahşi bir yaşama mecbur etmiştir. Çöl hayatında korkusuz, cesur ve kabilesine bağlı bir şekilde yaşamak zorundadır. Bu nedenle geleneklere bağlılık üst düzeydedir. Aynı zamanda yaşamanın gereği olarak her an öldürme ve

---

[81] en-Nahl 16/80.

[82] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İmân", 15 (No. 30).

ölmeye hazır bir savaşçı olmak zorundadır. Tüm bu şartlar onu çıkarları üzerine yaşamaya itmiştir.

Kur'ân'da Bedevî kelimesi geçmemekte, "el-A'rab" kelimesi, çölde yaşayan Bedevî karakterini ifade etmektedir. Bu karakterin yer aldığı sûreler tahkik edildiğinde hepsinin son dönemde nâzil olan Medenî sûreler olduğu görülmektedir. Bunun nedeni, Bedevîlerin genel itibariyle ilk dönemlerde İslâmî mesaja itibar etmemeleri, son dönemde hem İslâmî fetihlerin genişlemesiyle Bedevî kabileler ile karşı karşıya gelme hem de İslâm devletinin başarı ve kazançları, bazı çöl kavimlerinin İslâm'a girmelerini sağlamıştır. Dolayısıyla bu dönemden sonra onları muhatap alan âyetler indirilmiştir.

Kur'ân'da Bedevî karakterini de iki açıdan değerlendirmek gerekir: doğrudan Bedevîlere hitap eden ayetler ve dolaylı hitap eden ayetler. Bu çalışmada doğrudan hitap edilen ayetler incelenmekle birlikte tespit edilebilen bazı ayetler de Bedevî karakterini tasvir etmek için referans gösterilmiştir. Bedevî karakterinin özelliklerini üç açıdan değerlendirmek mümkündür: Kişisel özellikler, toplumsal özellikler ve siyasi özellikler.

Kişisel anlamda Bedevî karakteri için şunları söylemek mümkündür: Bu karakterin temel karakteristiği vahşi ve haşin olmasıdır. Bunun yanında muhafazakârdır ve yenilikten hoşlanmaz. Nesebine bağlılığı nedeniyle ırkçıdır; bununla övünç duyar. Yalan söylemekte bir beis görmez. Menfaatperest bir tutum sergiler. Bencil ve kabadır. Soyut şeylere karşı tenezzül etmez ve maddi şeylere tamah eder. İyiliği başa kakar ve verdiği sözü çıkarları doğrultusunda bozabilir, bu anlamda güven duygusu vermez.

Toplumsal anlamda Bedevî karakteri için şunları söylemek mümkündür: Adab-ı muaşeret kurallarına uymamaktadır. Nezaket sahibi değildir; misafirlik adabını yerine getirmemektedir. Hz. Peygamber'e ve İslâm toplumuna karşı güven duymaz. Atalarına bağlılığı ve nesebe büyük önem vermesi sebebiyle başka kavimlere karşı düşmanlı göstermektedir.

Siyasî anlamda Bedevî karakteri için şunları söylemek mümkündür: Kabilesine bağlıdır, kendi kabilesinden başka bir otoriteye boğun eğmez ve kendi kabile reisi dışında bir otoriteyi sorgulamakla birlikte başka bir otoriteye boyun eğmesi için güç veya menfaat söz konusu olmalıdır. Cihadın zorluklarına katlanmak istemez fakat ganimet söz konusu olduğunda savaşa katılmak için büyük heves duyar.

Sonuç olarak Bedevîliğin özelliklerinin her insanda bulunması mümkündür. Bu özelliklere Kur'ân'da yer verilmesi, müminlerin kendi karakterlerini değiştirmesi ve geliştirmesi içindir. Bedevîlik, çölde yaşayan insanlara değil, çölde yaşıyormuş gibi davranan insanlara mahsus bir özelliktir. Dolayısıyla her mümin eleştirilen bu karakter yapısından kendinde bulunan unsurları değiştirmekle yükümlüdür.

KAYNAKÇA

Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*. İstanbul: Kuramer, 1. Basım, 2017.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u'l-musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*. Nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.

Cabirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. Trc. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2001.

Cevad Ali. *İslâm Öncesi Arap Tarihi el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab*. Trc. Dursun Hazer - Fethullah Zengin. 1 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.

Demircan, Adnan. *Bedevi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Basım, 2018.

Derveze, İzzet. *et-Tefsirü'l-hadîs Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*. Trc. Ekrem Demir - Ali Arslan. 7 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 1. Basım, 1998.

Emin, Ahmed. *Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1. Basım, 1976.

Goldziher, Ignaz. *Muhammedanische Studien İslâm Kültürü Araştırmaları*. Trc. Cihad Tunç. 2. Cilt. Ankara: Otto, 1. Basım, 2019.

Hüseyin, Tâhâ. *Cahiliye Şiiri Üzerine*. Trc. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2019.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. Trc. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, 2016.

İbn Abdirrahman, Ahmed b. Muhammed. *Bedevî Araplar Özdeyiş ve Adetleri*. Trc. Erkan Avşar. İstanbul: Bordo Siyah Yayın ve Dağıtım, 1. Basım, 2018.

İbn Hişâm, Ebû Muḥammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. Nşr. Mustafâ es-Sakkâ vd. . 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 2. Basım, 1375/1955.

İbn Sîrîn, Ebû Bekir Muhammed. *Muntehâbu'l-kelâm fî tefsîri'l-ahlâm*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, t. y.

İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Râğıb. "el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân". Nşr. Safvân Adnân ed-Dâvudî. 671. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 1412/1992.

Mevdudi, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. Trc. Muhammed Han Kayani vd. . 6 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ty.

Özsoy, Ömer. *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınevi, 4. Baskı, 2017.

Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer et-Teymî er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1421/2000.

Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Baskı, 2011.

Zeyd b. Ali, Ebu'l-Huseyn Zeyd b. Ali b. el-Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib. *Müsnedü'l-İmâm Zeyd*. Mektebetu Şâmile, t. y.

İSLÂM ÖNCESİ ARAP TOPLUMUNDA ASABİYETİN PSİKOLOJİK ARKA PLANI

Şerife Ericek Maraşlıoğlu*

GİRİŞ

İnsan biyolojik, psikolojik, fizyolojik, sosyolojik vb. özelliklerle dünyaya gelen canlı bir varlıktır. Ayrıca insan yaşamını sürdürebilmek için beslenme, barınma, sevgi ve saygı gibi temel gereksinimlerini tek başına karşılayamaz. Bu nedenle insan yaşamın getirmiş olduğu biyolojik, fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını gidermek ve mutlu, sağlıklı bir şekilde hayatını devam ettire bilmek için topluluklar halinde yaşamaktadır.

Topluluk insanın sosyal gereksinimlerini karşılamak için karşılıklı etkileşimde bulunduğu, ortak bir kültürü paylaşan insanların oluşturduğu insan birikintilerine denilmektedir. Toplumun ortaya çıkışı insanların temel gereksinimleri ile ilişkilidir. Toplumun oluşumu düşünürler tarafından farklı biçimlerde yorumlana gelmiştir. İnsanlar her zaman toplum içinde mi yaşamışlardır? İnsanları topluluklar halinde yaşamaya iten şey nedir? Topluluk çeşitleri nelerdir? Toplumu düzenleyen etkenler nelerdir? gibi sorular toplumun oluşumu hakkında fikirler vermiştir.

Toplumun menşei, amacına dair bilimsel açıklamalar ve nasıl olmasına dair felsefi görüşler insan gerçekliği yada algısı üzerine oluşturulur. Dolayısıyla insan algısı ile toplum algısı arasında güçlü bir bağ bulunmaktadır. İbn Haldun da mukaddime adlı eserinde insan algısı üzerine birçok görüş dile getirmiştir. İbn Haldun'a göre toplumsal varlık olan insanın tabiatında da hem iyilik hem de kötülük bulunmaktadır. Yani insan tabiatı bir yönüyle işbirliğine dayanışma ve birlikte yaşamaya yatkınken diğer yönüyle de saldırgan ve mücadeleci bir yapıdadır. Bu noktada İbn Haldun'un oluşturmuş olduğu asabiyet duygusu da insanın iki boyutuna da hitap etmektedir.[1]

---

* Doktora Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı. sericek.29@gmail.com

[1] İ. Erol Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), 116.

İslâm öncesi Arap toplumlarında düşünme yetilerini kullanarak birbiriyle işbirliği halinde olan insanların oluşturduğu asabiyet duygusunun ilk somut belirtileri yarı göçebe ve göçebe şeklinde yaşayan insan toplumlarında görülmüştür.[2] Bu durum insan ihtiyaçlarının çeşitliliği ve bu ihtiyaçları karşılamak için karşılıklı bağımlılık esasını da beraberinde getirmiştir.

Yaşam koşullarının değişmesiyle birlikte, ihtiyaçların çeşitlenmesi, dolayısıyla geçim yollarının da çeşitlenmesi ve basitte olsa işbölümünün ortaya çıkması söz konusu olmuştur. Bu anlamda bedevi toplumsal hayat, daha ileri bir aşama olan hadari toplumsal hayata doğru bir evrilme süreci geçirmiştir. (İbn Haldun, 2013:101-112).[3]

Temel ihtiyaçlarını karşılamak için işbölümüne giden insanlar bu süreçte bir kısmı hayvan otlatırken diğer kısmı ise sürülerle ilgilenmektedir. Diğer yandan ise kabileler arasında savaş olmakta her kabile diğerine saldırmaktadır. Bu nedenle insanların kendilerini savunabilecekleri için güçlü olmaları gerekir. Çünkü bu savaşların sonunda insanlar mallarını kaybedebilir, esir düşebilir ve köle olarak kalabilir. Bundan dolayı insanlar mallarını ve can güvenliklerini koruyabilmek için mecburen dayanışma içinde yaşamak zorundadır. Elbette hayatta başka faktörler de iş bölümünü zorunlu hale getirmekte fakat temelde bu iki faktör yer almaktadır. Maddi inançlar insanları birbirine sürekli bağlamakta ve insanlar arasındaki ilişkiyi de canlı tutmaktadır. Bu canlılığı asabiyet sağlamaktadır. Bu ihtiyaçlar asabiyeti doğurmaktadır. Bu noktada çalışmanın amacı, insanın yaşamsal temel ihtiyaçları ile İslâm öncesi Arap toplumunda yer alan güçlü asabiyet sistemi arasındaki bağlantı, psikolojik analizler bağlamında incelenecektir.

1. İslâm Öncesi Arabistan Bölgesinde Toplumsal Yapının İki Görünümü

1.1. Bedevilik ve Hadarilik

Toplumlar barınma şekilleri ve geçimlerini sağlama bakımından iki kısma ayrılmaktadırlar. Bedevi toplum ve Hadari toplum. Bedevi, kırda, arazi de ikamet eden, çadır hayatı yaşayan, göçmen, göçebe ve konar göçer anlamlarına gelen toplum türüdür. Bedevi kelimesi yurtlarda, obalarda, köylerde ve daha küçük yerleşme merkezlerinde yaşayan Araplara denilmektedir.[4] Bedevi toplumlardan göçebe olarak yaşayanlar hayvancılık ile geçimlerini sağlar iken köylerde yaşayanlar ise çiftçilik ile sağlamaktadır.

Bedevi toplum yapısı fiziki çevrede bulunan bitki ve hayvanlardan elde edilen yiyecek, giyecek ve nesneleri hiçbir işleme tabi tutmadan onunla yetinmesine dayanır.[5]

---

[2] Barbara Stowasser, "İbn Haldun'un Tarih Felsefesi : Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 39/01 (01 Ocak 1984): 175.

[3] Ferhat Ateş, "İbn Haldun'a göre Toplum ve Şehir", *Journal of International Social Research* 10 (20 Aralık 2017): 220; İbn Haldun - Süleyman Uludağ, *Mukaddime* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007), 104.

[4] İbn Haldun - Uludağ, *Mukaddime*, 102-106.

[5] Ali Pekcan, "'İhtiyaç' Kavramı ve İbn Haldun'un 'Umran Teorisi'ne Etkileri", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVI/4 [İslâm ve İktisat-I-] (2003): 530.

Bedevi toplumdan hadari topluma geçisin evrimsel dinamiği İbn Haldun'a göre bedevi toplumların göçebe yaşamdan yerleşik hayata geçmesidir. Yani bedevi göçebe toplumların yerleşik hayata geçince insanlarla ve doğa ile ilişki tarzları basit halden komplike hale gelmiştir. Örneğin; bedevide süt, hurma ve deve derisi gibi işler basit düzeydedir karık değildir. Bedevi toplum bu işlerini yalnız kendi ihtiyaçları için üretmekte, bu işleri pazarlamaktadır. Hadari toplum ise bedeviliğin zıddı olarak belde, kasabalarda oturan yani şehirde yaşayan, göçebe olmayan yerleşik manasına gelmektedir.[6] Hadari toplumlar geçimlerini ticaret, sanat, ilim ile sürdürmektedirler.[7]

Yerleşik hayat geçince bedevi hayattaki basit düzen komplike hale gelmektedir. Yeni işler yeni zanaat kolları gelişmektedir. Mekanik dayanışma bitmekte organik işbirliği gelişmektedir. Bu süreç toplumlarda evrimsel bir değişmedir. İnsanlar yerleşik hayata geçince yeni ihtiyaçlar doğar ve ihtiyaçlar çeşitlenmeye başlar. Böylelikle yeni davranış normları, yeni kalıplar doğar. Buda yeni davranış olgularına döner. Giderek karmaşıklaşan ilişki ağı doğar. Yani kısaca ihtiyaçlar güdüyü harekete geçirmekte güdülerde davranışları oluşturmaktadır.

İbn Haldun'a göre bâdiyede ikamet etmek, ancak asabiyet sahibi kimselerin güç yetirebileceği bir durumdur. Zira insan tabiatında kötülük de iyilik kadar yer etmiştir. Diğer bir deyişle, insanlar arasında görülen karşılıklı şiddet, toplumsal hayatın tabii bir unsurudur. Hadarette yaşayan insanlar, kendilerine gelebilecek saldırılara karşı kanunlarla, polis teşkilatıyla, şehir duvarlarıyla, profesyonel askerlerle vs. korunabilmekte iken, bâdiyede bu tür yapılara rastlanmaz. Zira bu tür kurum ve örgütler ancak merkezî otoritenin ve siyasî hiyerarşinin yönetimi ve denetimi altında vücut bulabilir ki, bedavette böyle bir merkezî otorite söz konusu değildir. Bedavette insanlar diğer insanlardan gelebilecek şiddete karşı koruyacak, kendi cesaret ve kuvvetlerinin dışında, yegâne unsur aynı kaderi paylaştığı insanların yardımı ve desteğidir. Dolayısıyla bâdiyenin kendine özgü zor şartlarında birlikte yaşayan insanların, genellikle de yakın aile fertlerinin, desteği ve yardımı olmadan kimse hayatta kalamaz.[8]

İbn Haldun'a göre toplum teorisinin merkezinde bedevi hayat yer almaktadır. Çünkü hadari hayat bulunmazken bedevi hayat yeryüzünde bulunmaktaydı. Daha sonra bedevi hayatın evrimleşmesiyle hadari hayat ortaya çıkmıştır. Yani hadari hayatın kaynağı bedevi hayattır denilebilir. İlk insan toplulukları (ilkel kominal dönem), dağ başlarında, ormanlarda, mağaralarda

[6] Ibn Haldun - Uludağ, *Mukaddime*, 103.
[7] Ibn Haldun - Uludağ, *Mukaddime*, 106.
[8] Akif Kayapınar, "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15 (İbn Haldun Özel Sayısı I, 2006): 88.

yaşama halinde iken, ilk olarak çadır hayata daha sonra ise köy kasaba ve şehir hayatına geçmiştir. Geçimlerini sürdürebilmek için ilk insan toplulukları avcılık, hayvancılık, ziraat veya hem hayvancılık hem ziraat yapmışlardır.[9]

İşte, toplumlarda geçimlerini ziraat ve hayvancılıkla sağlayanlar mecburen bedevi yaşama yönelmektedirler. Çünkü ekebilecekleri ve hayvanlarını otlatabilecekleri geniş alanları şehirlerde değil ancak bedevi yaşamda bulabilirler. Bu toplumların bir araya gelerek yardımlaşmaları basit bir işbirliği yöntemi ile barınma, ısınma ve gıda temini karşılamaya yönelik olacaktır. (Uludağ, 2013:68-69). Geçimlerini bu şekilde sürdürenlerin durumlar düzelir ve zaruri ihtiyaçlarının üzerinde bir bolluğa ve refah seviyesine ulaşırlarsa, bu durum onları yerleşik düzene geçmeye, şehir hayatının özellikleri olan beslenmede, giyim kuşamda daha iyisini elde etmek için yardımlaşmaya, geniş evlere oturmaya ve şehirler oluşturmaya yöneltir. Bu noktadan sonra bedevi toplumunu yerini hadari toplum almıştır (Şulul, 2013:199-2013).

2. Asabiyet

Sosyal yapının ham maddesi olarak kabul edilen insan[10] doğduğu andan itibaren sosyalizasyon sürecine maruz kalmaktadır. İnsanların bedevi toplumdan hadari topluma dönüşümlerinin dinamiğinde asabiyet olgusu bulunmaktadır. Arapça a. s. b. kökünden türeyen asabiyet kavramı ise terim olarak baba tarafından kan bağı bulunan akrabanın meydana getirdiği topluluk,[11] topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlike durumunda onları karşı koymaya sevk eden birlik ve dayanışma ruhu olarak tarif edilebilir.[12] Bir başka tarifle asabiyet kişinin özellikle baba tarafından akrabasını (asabe) yardıma çağırması neticesinde, onların ister haklı ister haksız olsun, rekabet ettiği kişi ve gruplara karşı çağrı sahibiyle birlikte hareket etmesidir.[13]

Asabiyetle ilgili özgün bir tanım ortaya koyan ve asabiyeti toplumun maddi manevi tüm dinamiklerinin temeli olarak kabul eden İbn Haldun asabiyetin kan bağı üzerine inşa edilmiş olmasını şu şekilde izah eder: kan bağı insanlık için tabii ve gerçek bir bağdır ve çok az istisna olmak üzere, yakınlara herhangi bir haksızlık yapıldığında etkisini gösterir. Akraba olan kişi, yakının bir zulme uğraması durumunda ona karşı kalbinde bir merhamet ve şefkat duygusu hisseder ve akrabasının derhal bu durumdan kurtulmasını arzu eder ki, bu tavır insan tabiatında bulunmaktadır.[14]

---

[9] Ibn Haldun - Uludağ, *Mukaddime*, 104.

[10] Esra Burcu, "Evrimci Teorinin Sosyolojik Düşünce Üzerindeki Etkileri ve Sosyobiyoloji", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (15 Aralık 1998): 176.

[11] İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, I, 605-506; Zebîdî, Tâcü'l-Arûs, I, 384

[12] Ahmet Ateş, "Asabiyet", *İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ*, 1: 653.

[13] İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, I, 605-506;

[14] İbn Haldun, *Mukaddime 2*, 454. Adem apak asabiyet 42.

Evrimsel psikolojiye göre aralarında kan bağı bulunan bireyler arasında birbirlerini koruma davranışı bireye herhangi bir fayda sağlamasına rağmen kendisi ile aynı genleri taşıyan bir başka bireye fayda sağlayarak, neslinin devamını sağlamaktadır. Bu davranış durumuna akraba seçilimi kuramı denilmektedir.[15]

Yine insan hem diğer insanlardan hem de insan dışı varlıklar dan koruna bilmek için yardımlaşmaya muhtaçtır. Dolayısıyla insan başkalarıyla bir arada yaşama tecrübesini geliştirmelidir.[16]

İnsanın dış tehlikelere karşı mücadele etmesi gerektiğini 19. yüzyılda ortaya koyduğu 'Evrim Teorisi' ile bilime yeni bir yaklaşım getiren Charles Darwin (1809-1882), 1859'da yayınladığı Türlerin Kökeni adlı eserinde, evrim teorisinin en önemli iki özelliğini 'en iyi uyum yapanın ayakta kalması' ve 'değişmenin basitten karmaşığa doğru olduğu' şeklinde belirtmiştir.

Darwin'in Türlerin Kökeni adlı eserinde, evrim teorisinin canlılar üzerindeki temel görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

-Canlılar yaşamlarını sürdürebilmek birbirleri ile savaşmak zorundadırlar.

- Doğaya ve yaşama iyi adapta olan canlılar yaşamlarını sürdürür iken adaptasyon sürecinde başarısız olan canlılar ise bedelini canları ile ödemek zorunda kalırlar.

- Bölgelerin coğrafi yapıları, iklimleri, çevresel diğer koşulları ayrı ayrı olduğundan canlıların gereksinimleri her bölgede farklılık arzetmektedir.[17]

Evrim teorisinin bu genel varsayımlarından da anlaşılacağı üzere evrimi değişme ve gelişme süreci olarak kabul eden Darwin, evrimde en önemli gücün 'doğal seçim' olduğu üzerinde durmuştur. Canlının var olması için mücadele içinde olması gerektiği ve en iyi uyum yapanın hayatta kaldığı Darwin'in teorisinin en önemli kabulleridir. Ayrıca Darwin teorisinde, en iyi uyum yapanın mutlaka en güçlü olarak kabul edilmemesi gerektiğini ve işbirliğine dayalı bir çevrede en iyi uyumun en iyi işbirliği ile gerçekleştiğini kabul etmiştir.[18]

İslâm öncesi Arap toplumlarında aynı soydan gelenlerin bir arda bulundukları topluluklar genelde çöllerde, bozkırlarda göçebe olarak yaşamaktadırlar.[19] Bu basit ve komunal toplumlarda uzmanlaşma ve işbölümü basit düzeydedir. Topluluğun dışında yer alan yabancı insan-

---

[15] Emir Üzümçeker v. dğr., "Sosyal ve Evrimsel Psikolojide İnsan Özgeciliği Bilmecesi", *Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi* 3/5 (30 Haziran 2019): 97.

[16] Ahmet Albayrak, "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000): 10.

[17] Burcu, "Evrimci teorinin sosyolojik düşünce üzerindeki etkileri ve sosyobiyoloji", 175.

[18] Burcu, "Evrimci teorinin sosyolojik düşünce üzerindeki etkileri ve sosyobiyoloji", 176.

[19] Recep Yumuk, "İbn Haldun'da Devlet Görüşü", *Atatürk Üniversitesi İşletme Fakültesi Araştırma Ensitütüsü İşletme Derneği* 3/1-2 (1978): 247.

ları kendi içlerine kabul etmeleri çok zordur. Çünkü topluluk dışından olan kişilerin kendilerinin mallarına ve canlarına zarar vereceğini düşünürler. Bu nedenle toplum üyeleri arasında güçlü bir sosyal bağ vardır.

Bir diğer asabiyet çeşidi ise aynı değer etrafında toplanan insanların oluşturduğu sebep asabiyetidir. Birincisinde aynı soydan gelmek ve kandaş olmak şart olduğu halde, ikincisinde böyle bir şart aranmaz, ilk cemiyetlerde ve bedevilerde yaygın, hakim, kuvvetli ve tesirli olan nesep asabiyeti iken, son asırlardaki ictimai gelişmeler hadari-medeni cemiyetlerde durumu tersine çevirmiş, nesep ve kan bağı ile ilgisi bulunmayan sebep asabiyetini yaygın ve etkili hale getirmiştir.[20]

Asabiyeti oluşturan gücün, yüksek bir değeri, inancı ifade eden manevî bir motif, bir ideal olduğundan şüphe yoktur; ancak bu değer nesep asabiyetinde bir sülale, kabile veya kavmin üstünlüğü inancına dayandığı halde sebep asabiyetinde bir değerler, inançlar sistemine dayanır.[21]

Sebep asabiyyeti ve nesep asabiyetine genel olarak bir bakıldığında aslında asabiyetin psikolojik anlamda bir davranış biçimi olduğu görülmektedir. Çünkü asabiyet, insanlar arasında kan bağı olsun yada olmasın, toplum üyelerinin bir amaçta birleşmelerini, her şartta birbirlerine destek olmalarını sağlayan manevi güç ve dayanışma duygusu olarak da tanımlanması yapılır. Dolayısıyla asabiyette asıl olan kriter, biyolojik kan bağı değil psikolojik bir olaydır. Yani yakınlık gerçek akrabalık yerine ortak amaçlar için bir arada yardımlaşmaktır.[22]

Bir arda yaşayan asabiyet duygusuna sahip bireylerde ben duygusunun yerini biz duygusu oluşturmaktadır.[23] Toplumlarda biz duygusu evrimsel kurama göre insanın tabiatında yer alan bir duygudur. İnsan doğası gereği ortak amaçlar için bir arada bulunduğu insanlara karşı yardım etme eğiliminde bulunmaktadır. Çünkü bulunduğu topluluk içindeki diğer insanların gelecekte kendi başına bir olay geldiğinde yardımda bulunacaklarını bilmektedir. Bu kuramda önemli olan yardımın her iki taraf içinde fayda sağlayacak işbirliğinin olmasıdır.[24] Bu davranış

[20] Ibn Haldun - Uludağ, *Mukaddime*, 99.
[21] Ahmet Albayrak, "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun", 589.
[22] Adem Apak, *Erken dönem İslâm tarihinde asabiyet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016).
[23] Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, 49.
[24] Üzümçeker v. dğr., "Sosyal ve Evrimsel Psikolojide İnsan Özgeciliği Bilmecesi", 97.

biçimi kolektif yani kitlesel[25] olmaktadır. Ortaklaşa yaşayış ve örgütlenme belirli bir ortak düşünceyi doğurmakta; bu düşünce gene ortaklaşa yaşayış ve örgütlenmeyi pekiştirmektedir.[26] Demek ki asabiyet, kollektif his ve şuurdan doğan müşterek hareket etme anlayışı olmaktadır.[27]

3. Asabiyetin Ortaya Çıkışının Psikolojik Nedenleri

3.1. İhtiyaç Kavramına Genel Bir Bakış

Toplumsallık, sadece insan toplumunda yer alan zorunlu bir dizi oluşumu da ortaya çıkarır. İnsan bir taraftan beslenmek ve korunmak için gerekli olan şeyleri temin etmek, bir taraftan da hayatını sürdürebilmek için hayatını ve elinde bulunan her şeyi korumak zorundadır. Bu zaruretle ancak, birlik içerisinde ve dayanışma sayesinde karşılanabilir. Dolayısıyla, umran'ın[28] başlama noktası ile kemale ulaşma ve nihayetinde yok olma noktası arasındaki süreçleri 'ihtiyaç' olgusunun çeşitli biçim ve tezahürü belirlemektedir.

İnsanlar tabiatları gereği yaşamsal ihtiyaçlarına diğer canlılar gibi doğadan doğrudan karşılayamazlar. Bunun için doğadan aldıkları, belli bir işlemden geçtikten (piştikten, dokunduktan v.s) sonra istifade edeceklerinden; Allah bu nimetlerden faydalanma yetisini de insanlara vermiştir. Allah'ın insanlara bu yetiyi vermesinin amacı insanların hayatlarını idam ettirebilmeleri için iktisadi faaliyette bulunmak, bir araya gelerek belli üretim faaliyetlerinde ihtisaslaşmak zorunda kalsınlar ve topluluklar halinde yaşayarak yeryüzünü imar etsinler. Ona göre, en basit ve ilkel düzeyde de olsa, insan ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. En alt düzeyde ihtiyaçlarını karşılamak için bile, başkalarının ürettiği mal ve hizmetleri satın almak; bunun içinde kendisi başkalarının ihtiyacı için mal ve hizmet üretmek zorundadır.[29]

Toplumlarda insanlar güvenlik ve temel gıda ihtiyaçlarına giderebilmek için belli mekanda bir arada ve aynı zamanda bir düzen içerisinde yaşamaları gerekmektedir. İnsanların canlarını,

---

[25] Kitlenin psikolojik açıdan tanımı, insanların ortak bir amaç uğruna toplanması, toplumları oluşturan bireylerin ayrı ayrı karakterlerden çok farklı yeni karakterlere sahip olmasıdır. Bilinçli kişilik ortadan silinir, bütün bu birleşmiş fertlerin düşünceleri ve duyguları tek bir tarafa yönelir. Böylelikle psikolojik bir kitle ortaya çıkar. Kitleyi meydana getiren bireyler kimler olursa olsun; yaşama biçimleri, işgüçleri, karakterleri yahut zekaları ister benzer, ister ayrı olsun, kalabalık haline gelmiş olmaları onlara bir nevi kollektif ruh aşılar. Aşılanan bu ruh onları, her biri tek başına, ayrı ayrı bulundukları halde duyacaklarından, düşüneceklerinden ve yapacaklarından tamamıyla başka hissettirir, düşündürür, ve yaptırır. Bazı düşünceler, bazı duygular ancak kitle halinde ancak kitle halinde bulunan bireylerde kendini gösterir veya hareket alanına çıkar. Kitleler halinde bulunan bireyin başlıca özellikleri şunlardır: Bilinçli kişiliğin kaybolması, bilinçaltı ile hareket eden kişiliğin hakimiyeti, düşüncelerin, duyguların sirayet yoluyla aynı yöne doğru yönelişi, telkin edilen düşüncelerin uygulamasına hemen başlamak isteği. (Gustave Le Bon - Yunus Ender, *Kitleler psikolojisi* (İstanbul: Hayat Yayıncılık, 2001).

[26] Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 194-195.

[27] İbn Haldun - Uludağ, *Mukaddime*, 96.

[28] Umran, imar, mimar, tamir, itimar, istiinar, şenlendirıne, kelimeleri de aynı kökten türemiştir. Kelime anlamı olarak ise, herhangi bir sebeple, bir yerde şehir ve kasaba kurulur, burası canlı, hareketli ve kesif ictimai, iktisadi, idari, siyasi ve ilmi faaliyetlere sahne olursa, bu durum umranın kurulması, ilerlemesi ve artması şeklinde ifade edilmektedir. (İbn Haldun - Uludağ, *Mukaddime.*)

[29] İ. Erol Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, 37.

mallarını ve bir arada yaşadıkları diğer insanları savunabilmeleri toplumsal düzenin temel esasını teşkil eder. Bu gözetmeyi herkes aynı güçte yapamayacağı için aralarından birinin bunu diğerleri adına yapması gerekmektedir. Bu durum toplum içinden bir otoritenin ortaya çıkmasını zorunlu kılmaktadır. Buda İslâm öncesi Arap toplumlarında asabiyet sitemidir.[30]

Diğer taraftan sosyal psikoloji alanında, Hümanistik Psikoloji akımının öncüsü olan Abraham Maslow'un 'İhtiyaçlar Kuramı'na göre insan, hiyerarşik bir yapıda olan ve birbirine sıkıca kenetlenmiş halde bulunan ihtiyaçlardan oluşan bir bütündür. İslâm öncesi Arap toplumunda asabiyet duygusunun oluşmasındaki sebeplere bakıldığında ilk olarak şu ihtiyaçlar ortaya çıkmaktadır: İnsanın temel gıda (yeme, içme) ihtiyacının giderilmesi, dışardan gelebilecek her türlü saldırıya karşı güvende olma isteği, bir gruba ait olma bulunmaktadır.[31] Maslow'un oluşturduğu piramide bakıldığında ise bireyin ihtiyaç duyduğu bu gereksinimler birbirleri ile bağlantılı olarak; yaşamaya, güvenliğe, ait olmaya ve şefkate, saygıya ve özsaygıya daha sonra ise kendini gerçekleştirme ihtiyacı olarak kendini göstermektedir.[32] Maslow'a göre aidiyet, bireyin toplumun diğer fertleri tarafından, kabul edilme, tanınma, değer verilme ihtiyacıdır. Bir birey için bu hiyerarşik yapı içerisindeki tüm ihtiyaçlar belirli bir davranışın ortaya çıkabilmesi için ön koşuldur. Sevilme, saygı duyulma, fark edilme ve bağlı olma; bireyin psikolojik sağlığı için önemli iken, aidiyetin yokluğu; reddedilme, soyutlanma ve yabancılaşma duygularını artırarak, bireyin ruh sağlığını olumsuz etkilemekte, bireyin davranış ve uyum sorunları yaşamasına neden olmaktadır.[33]

İslâm öncesi Arap toplumlarında önemli fonksiyonlar üstlenen asabiyet kavramını Maslow'un ihtiyaçlar silsilesi ile ilişkilendirilebilir. Çünkü o dönemde güçlü toplum adına güvenliğin olmazsa olmazı olan asabiyet olgusu, Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde birincil ihtiyaç olarak kabul edilen yeme, içme, korunma ve ait olma ihtiyaçları ile doğrudan ilişkili iken diğerlerinin temin edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır.[34]

SONUÇ

İslâm öncesi Arap toplumunda var olan asabiyet duygusunun temelinde ihtiyaç olgusu yer almaktadır. Buna göre bir toplumun bedevi hayattan hadari hayata geçişinin temelinde insanın ihtiyaçlar silsilesi yer almaktadır. Bu ihtiyaçlar silsilesinin temelinde yeme içme barınma yer

---

[30] Tahsin Görgün, "İbn Haldun - TDV İslâm Ansiklopedisi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 19 (1999): 544.

[31] Abraham Maslow - Çeviren: Koray Sönmez, *İnsan Olmanın Psikolojisi* (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996), 36.

[32] Maslow - Çeviren: Koray Sönmez, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 8.

[33] Ayşegül Kip, "Grup Aidiyetinin Tipik Özdeşimleri Bağlamında Bakara Suresinde 'Yahudi Grup Dayanışması'", *Journal of Analytic Divinity* 2/1 (15 Şubat 2018): 89.

[34] Mehmet Karagül, "İbni Haldun'da Asabiyet ile Devlet ve Mülk İlişkisi ", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (27 Aralık 2016): 53.

alırken daha sonra güvende olma ve aidiyet duygusu bulunmaktadır. Diğer aşamalarda ise sevgi, saygı ve son olarak da kendini gerçekleştirme yer almaktadır. Bu doğrultuda ele alınan asabiyet duygusunu ortaya çıkaran nedenleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İnsanın iç güdüsel olarak diğer insanlarla etkileşim içinde olması ve topluluklar halinde yaşaması,

2. İnsanlar yaşamın devamı için gerekli olan besin ve barınma ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaması başkalarının yardımına muhtaç olması,

3. Doğal seçilim sonucunda doğaya adapta olanın yaşam mücadelesini kazanması,

3. İnsanların genlerini gelecek nesillere aktararak koruma iç güdüsü,

4. Yakın akrabaya karşı yumuşak kalpli oluşu ve onları koruma iç güdüsü,

5. İnsanın bir topluma ait olma psikolojisi,

6. İnsanların yeryüzünü birlikte paylaştığı vahşi hayvanlara karşı güvende olmak için birlikte hareket etme zorunluluklarının olması,

7. İnsanların iç güdüsel olarak saldırgan ve işbirliği özelliklerinin olması ile dışardan ve içerden gelen saldırgan insanlara karşı güvende olma isteğidir.

KAYNAKÇA

Ahmet Albayrak. "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000): 589-602.

Ahmet Ateş. "Asabiyet". *İA*. 1 (t. y.): 653.

Apak, Adem. *Erken dönem İslâm tarihinde asabiyet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Apak, Adem. "Şuûbiyye Hareketinin Tarihi Arka Planı ve Tezahürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye". *İSTEM*. 12 (01 Aralık 2008): 17-51.

Ateş, Ferhat. "İbn Haldun'a göre Toplum ve Şehir". *Journal of International Social Research* 10 (20 Aralık 2017): 216-230. https://doi. org/10. 17719/jisr. 20175334115.

Burcu, Esra. "Evrimci teorinin sosyolojik düşünce üzerindeki etkileri ve sosyobiyoloji". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (15 Aralık 1998): 0-0.

Hassan, Ümit. *İbn Haldun'un metodu ve siyaset teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.

Ibn Haldun - Uludağ, Süleyman. *Mukaddime*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2007.

İbn Haldun. *Mukaddime 2*. t. y.

İ. Erol Kozak. *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.

Karagül, Mehmet. "İBN-İ HALDUN'DA ASABİYET ile DEVLET ve MÜLK İLİŞKİSİ". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (27 Aralık 2016): 47-59.

Kayapınar, Akif. "İbn Haldûn'un asabiyet kavramı: siyaset teorisinde yeni bir açılım". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 15 [İbn Haldun Özel Sayısı I] (2006): 83-114.

Kip, Ayşegül. "Grup Aidiyetinin Tipik Özdeşimleri Bağlamında Bakara Suresinde 'Yahudi Grup Dayanışması'". *Journal of Analytic Divinity* 2/1 (15 Şubat 2018): 82-115.

Le Bon, Gustave - Ender, Yunus. *Kitleler psikolojisi*. İstanbul: Hayat Yayıncılık, 2001.

Maslow, Abraham - Çeviren: Koray Sönmez. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996.

Pekcan, Ali. "'İhtiyaç' Kavramı ve İbn Haldun'un 'Umran Teorisi'ne Etkileri". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVI/4 [İslâm ve İktisat-I-] (2003): 524-532.

Recep Yumuk. "İbn Haldun'da Devlet Görüşü". *Atatürk Üniversitesi İşletme Fakültesi Araştıröa Ensitütüsü İşletme Derneği* 3/1-2 (1978): 36.

Stowasser, Barbara. "Ibn Khaldun'un Tarih Felsefesi : Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 39/01 (01 Ocak 1984). https://doi. org/10. 1501/SBFder_0000001443.

Tahsin Görgün. "İbn Haldûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 19 (1999): 543-555.

Üzümçeker, Emir - Gezgin, Gizem Naz - Akfirat, Serap. “Sosyal ve Evrimsel Psikolojide İnsan Özgeciliği Bilmecesi”. *Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi* 3/5 (30 Haziran 2019): 93-110. https://doi. org/10. 31461/ybpd. 559805.

ÇIKAR UĞRUNA HAKİKATİ YALANLAMAK; CAHİLİYE ARİSTOKRATLARI ÖRNEĞİ

Ahmet Efe[*]

GİRİŞ

Gönderilen bütün peygamberler gibi Hz. Muhammed'de kavminin önde gelenleri tarafından engellenmiştir. Cahiliye Araplarını yöneten bu kesim çıkarlarına tehdit olarak gördüğü son peygamberi başlarda önemsememiş, sonraki süreçte her türlü yola başvurmuşlardır. İşte bu mücadeleyi konu edinen bu araştırma konuyu genel boyutlarıyla özetlemeye çalışmaktadır.

1. Cahiliye Dönemi

Bu başlıkta başta Cahiliye kelimesinin tahlili yapılacak, daha sonra vahyin gelmeden önceki dönem genel hatlarıyla açıklanmaya çalışılacaktır. Daha sonra Cahiliye Araplarının Kutsal Kitap tasavvurları ve Peygamber telakkileri hakkında bilgi verilecektir. Böylece Cahiliye Aristokratlarının itirazlarının arka planı açıklanmış olacaktır. Yapılan itirazların o dönemdeki kültür düzeylerinin elverdiği ölçüde yapılmış olduğu görülecektir.

1.1. Cahiliye Kavramı

Cehl kökünden türeyen kelime ilim, yumuşak huyluluk ve gönül rahatlığının zıttı olarak tanımlanmıştır.[1] İsfehanî asıl anlamının kişinin ilimden yoksunluğunu ifade ettiğini, bununla birlikte bir şeyin aksine olan inanç ve bir şeyi yapılması gerekenin aksine yapma gibi anlamlarının olduğunu ifade etmiştir.[2] Bu tanımlarla birlikte cahiliye kelimesinin bilgisizlik anlamının

---

[*] Doktora Öğrencisi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, düzce.ahmet81@gmail.com.

[1] Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhâh tâcu'l-luğa ve sıhâhi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l İlm li'l-Melâyiyn, 1990), 4: 349; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya b. Muhammed er-Râzî el- Kazvînî el-Hemedânî, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 177.

[2] Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳur'ân,* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 209.

dışında hilimsizlik ve uygununu yapmama anlamının da olduğu zikredilmiştir.[3] Yine bu kelime Goldziher tarafından 'Barbarlık zamanı 'diye izah edilmiştir.[4]

İslâmî dönemde ortaya çıkmış bir terim olan Cahiliye, gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde Araplar'ın İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirdekinden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple genellikle Araplar'ın İslâm'dan önceki dönemine "Cahiliye" veya "Cahiliye çağı" (asrü'l-câhiliyye) denilmiştir.[5]

Arapların İslâm'dan önceki tarihleri hakkında genellikle cahiliye kelimesinin kullanılması alışılmış bir durum olmuştur. Bunun sebebi onların bedevi bir hayat tarzına sahip olmaları, çevrelerinde yaşayan insanların ulaştıkları medeniyetten geri kalmaları, çoğunun gaflet ve cehalet içinde göçebe kabileler halinde yaşamaları, dış dünya ile bir bağlantılarının olmamaları ve görkemli bir tarihe sahip olmamalarından dolayı İslâm'dan önceki bu dönem cahiliye olarak adlandırılmıştır.[6]

Bununla birlikte kelimeye yüklenen bu anlamların dışında oryantalistlerden Goldziher başta olmak üzere bazı modern araştırmacılar farklı tanımlamalar getirmişlerdir. Kur'ân ve cahiliye şiirinden hareketle azgınlık, vahşet, şiddet ve barbarlık dönemi şeklinde yeni bir tanım geliştirmişlerdir.[7]

Bu bağlamda o dönemin insanları koyu bilgisizlik gibi bir anlama gelen "cahil-cuhela" tarzı bir tasvirle anlatmak yerine, hak karşısında direnen ve kabalaşan insanlar olarak görmek daha uygun olmalıdır. Bu tanımları birbirinden ayırmak en doğru yol olacaktır. Çünkü onlar bilgisiz ve ahmak değillerdi.[8] Nitekim Cafer b. Ebi Talib Necaşi'ye Kureyşlilerin kabalıklarını, vahşiliklerini şu cümleleriyle anlatmıştır; " Ey Kral, biz putlara tapan müşrik bir topluluktuk. Ölü eti yer, komşularımıza kötü davranır, haramı helal yapar, birbirimizin ve başkalarının kanını dökerdik…. " O burada Cahiliye Dönemi'ndeki barbarlığa vurgu yapmıştır.[9]

1.2. Cahiliye Dönemi'nin Genel Panoraması

---

[3] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-arab,* (Beyrut: Dâru'l-Sâdır, trs,), 11, 129; Azimli, Mehmet, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak,* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 13.

[4] Goldzıher, Ignaz, *İslâm Kültürü Araştırmaları* 1, çev. Cihad Tunç, (Ankara: Otto, 2019), 305.

[5] Mustafa Fayda, "*Cahiliye*", DİA, İstanbul, 1993, VII, 17.

[6] Cevâd Ali, *Târîhu'l-ʿArab kable'l-İslâm,* (Bağdat: Daru's-saki, 2001), I, 5.

[7] İbrahim Sarıçam, *Cahiliyenin Asr-ı Saadet'e Dönüşümünde Kur'ân'ın Rolü*, III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, (Ankara, 1988), 19-21.

[8] Taha Hüseyin, *Cahiliyye Şiiri Üzerine,* çev. Şaban Karataş, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 41.

[9] Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *Siretu İbn İshak,* 194; İbn Hişam, *Sîretü'n-nebeviyye*, 208;Azimli, 14.

Araştırmacılar Arapları genel olarak *baide* ve *bakiye* şeklinde ikiye ayırır. Baide Arapları çok önceleri yaşamış ve onların nesilleri günümüze ulaşmamıştır. Bakiye Arapları ise Yarub b. Kahtan ve Ma'd b. Adnan soyundan geldikleri söylenir.[10] Kahtanîler güneyde yaşamışlar, Adnanîler ise kuzeyde yaşamışlardır. Adnanilere Hicaz Arapları da denilmiştir.[11] Yine Yemen ve çevresindeki (Güney Arabistan) Arapları (Sebe, Himyer) Kahtan'a, Hicaz, Necd, Şam ve Irak bölgesi Arapları da İsmailoğlularından Adnan'a dayandırılır. Bu yüzden Hicaz Araplarına, ataları İsmail (a.s)'a nispetle İsmaililer ya da onun torunlarından Adnan'a dayanarak Adnanîler denilmiştir. Adnanilere, Arap kanı dışında bir kanın karışması nedeniyle "*sonradan Araplaşan*" anlamında Müsta'ribe de denilmiştir.[12]

Doğu ve Batı ticaret yollarını bağlayan uluslararası güzergâhta yer alan, aynı zamanda Hicaz bölgesinde Şam ile Yemen arasında merkezi bir yere sahip olan Mekke Adnanilerin anayurtlarıdır.[13] Asıl yerleşim yeri Yemen'den asırlar önce meydana gelen afet neticesinde Mekke'ye yerleşen Cürhümlüler, Huzaalılar'a yenilerek hâkimiyetlerini kaybetmişlerdir. Daha sonra Kusay, Kinaneoğulları ve Kudâa kabilelerinin yardımıyla şehre hâkim olmuştur. Böylece Mekke ve Kâbe'nin yönetimi Kureyş'e geçmiş oldu.[14] Yine Kusay dağınık halde olan Kureyşlileri bir araya getirmiştir. Şehri imar ettikten sonra Kâbe'ye gelenlerin ihtiyaçları karşılamak için görev taksimi yapmış, sikaye, ridafe ve kıyade Abdi Menaf'a, hicabe, liva ve daru'n-nedve'yi yönetme işini Abdi'd-Dar'a vermiştir.[15]

Kabile şeklinde yaşayan Araplar bedevî ve hadarî olmak üzere ikiye ayrılırdı. Mekke, Taif ve Medine gibi şehirlerin dışında halk genel olarak bedevi olarak hayatlarını sürdürürdü.[16] Mekkeliler şehirlerinin tarıma elverişli olmamasından dolayı, geçimlerini daha çok ticaret yaparak sağlamışlardır. Genellikle ticaret için yaz aylarında Şam'a, kış aylarında ise Yemen'e giderlerdi.[17]

Önceleri ataları İbrahim (a.s) ve İsmail (as)'ın dinine tabi olan Araplar, zamanla bu dinden uzaklaşmış ve putlara ibadet etmeye başlamışlardı.[18] Bunun dışında o dönemde Haniflik inancı, Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusilik ve Sabiilik gibi dinlerde vardı.[19] Bunlarla beraber putlara

---

[10] Takkuş, Muhammed Süheyl, *Tarihu'l-Arab Kable'l-İslâm*, (Beyrut: Daru'n-Nefais, 2009), 30.

[11] M. Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 38.

[12] Şaban Öz, *İslâm Tarihi*, (İstanbul, Ebdülüs Yayınları, 2017), 23.

[13] Mellâhî, Haşim Yahya, *el-Vesid fi tarihil Arap kablel-İslâm,* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 260.

[14] Cevâd Ali, VII, 14; Nebi Bozkurt, "Mekke", DİA, İstanbul, XXVIII, 556.

[15] Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh el-Ya'kūbî, *Târîḫu'l-Yaʿḳūbî,* 94; Nebi Bozkurt, Mekke, 556.

[16] Cevad Ali, VII, 271; Günaltay, 25.

[17] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000), XXIV, 622.

[18] Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî, *Kitâbü'l-Eṣnâm,* 1.

[19] Cevad Ali, XII, 25-311.

tapma inancı daha yaygındı. Araplar putlara tapmakla beraber, kâinatın yaratıcısı ve yüce bir koruyucusu olan Tanrı'ya da inanıyorlar ve hac zamanında onun adına telbiye getiriyorlardı.[20] Başka bir ifadeyle; Puta tapma konusunda farklılık göstermekle birlikte Allah'ın varlığına, rızık verici olduğuna, işleri evirip çevirdiğine, fayda ve zarar verdiğine inanırlardı.[21] Fakat bu inançla birlikte başka varlıkların Allah'la onlar arasında aracı olduklarını düşünürlerdi. Putlar, aracı kabul ettikleri bu varlıkları simgeleyen nesnelerdir.[22]

Cahiliye Araplarının putlar için kullandıkları genel isimler vardı. Gerek Kur'an'da gerekse diğer kaynaklarda zikredilen pek çok put ismi mevcuttur. Bunların en meşhurları, Lat, Menat, Uzza ve Hübel putlarıdır. Bunların dışında birçok put hakkında bilgi verilmektedir. Putların sayısı ve saygınlıkları dönemden döneme de farklılık gösteriyordu.[23]

Mekkelilerin ticaret dışında en önemli gelirlerinden biri de belirli günlerde Mekke'ye gelen hacılardı. Şehrin iktisadi merkez olmasında Amr b. Luhay'ın büyük etkisi olmuştu. O her kabilenin bir putunu Kâbe'ye yerleştirmişti. Her kabilenin putlara ibadet etmesi için özel bir günü olduğundan, bu durum kabileleri Kâbe'nin ziyaretine özendiriyordu.[24] Bu vesileyle gelenler, kaldıkları süre boyunca tüm ihtiyaçlarını Mekkeli tüccarlardan giderdikleri için ciddi oranda gelir elde ediyorlardı.

Arap toplum yapısı kabilelere ayrılarak oluşmuştur. Bu kabileler asabiyet bağıyla ve ortak bir şuurla fertlerin bir arada yaşamasıyla meydana gelmiştir. Bununla beraber kabilede yaşayan her birey aynı statüde değildi. Kabile genel olarak üç gruptan oluşurdu. Bunlar; Hürler, Mevali ve Kölelerdir. Toplumun en alt tabakasında olan kölelerin hiçbir hakkı olmayıp, efendisinin bir metaıydı.[25] Kabileleri bir arada tutan en önemli etken asabiyetti. Asabiyet baba tarafından akrabalık üzerine kurulmuştu. Bir kimse kabilesini ister haklı, ister haksız olsun her zaman savunmaya hazır olur, dış tehlikelere karşı koymak veya saldırı yapmak gerektiğinde bütün kabile üyelerini harekete geçirmeye mahkûmdu[26] Kabileler arasındaki yaygın münasebet şekli yaygın olarak mücadele, rekabet ve savaş olmakla birlikte hayatın şartları bazen onları dostluk ve himaye anlaşmalarını yapmaya zorlamıştır.[27] Kabileler arasındaki bu ilişkiler Hz. Peygam-

[20] Çağatay, 91.
[21] Alusî, II, 197.
[22] Demircan, *Cahiliye Arapları,* 98.
[23] Demircan, 108-109.
[24] Bahriye Üçok, *İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1982), 11; Corci Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 45.
[25] Tavvaş, 159-173.
[26] Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı,* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 38.
[27] Apak, Adem, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, (İstanbul, Kuramer, 2017), 27.

ber'in getirdiği dine karşı tutumları da etkilemiştir. İslâmiyetten önce meydana gelen bölünmede (ahlaf-mütetayyibun) genellikle Hz. Peygamber'i kabul edenler Haşimoğulları ile ittifak yapan kabilelerdendi.

Mekke toplumunun düzenli bir devleti olmadığı için ve kabileler şeklinde yaşadıklarından dolayı ortak kararlarını Kusay'ın kurmuş olduğu Daru'n-Nedve'de alıyorlardı. Kırk yaşına girmiş olan her Kureyşli bu meclise dâhil olabiliyor ve müzakereye katılabiliyordu. Bu mecliste genel meseleler tartışılıyor ve problemler silaha başvurulmaksızın çözülüyordu.[28]

1.3. Cahiliye İnsanının Peygamber Telakkisi

Peygamberlik inancı tanrı tasavvuru ile irtibatlı bir meseledir. Cahiliye Araplarının yaratan, rızıklandıran[29] bir Allah inancına sahip olmakla beraber, kendilerini Allah'a yaklaştırmaları ve katında şefaat etmeleri için putlara tapıyorlardı.[30] Başka bir ifadeyle mutlak yaratıcı olarak Allah inancı mevcut olmakla beraber, varlıklar âlemindeki tasarruf yetkisi putlara tevdi edilmiştir. Çünkü O, cahiliye insanlarının tasavvuruna göre varlık âleminden uzak bir noktaya çekilerek kendisine ulaşılması zorlaştırılmıştı. Dolayısıyla kendisi ile kulları arasında aracılık yapacak varlıklara ihtiyaç duyulmuştur. Böylece cahiliye Arap toplumunu inandıkları tanrı ile iletişim kurmak ve ihtiyaçlarını ona arz etmek üzere kapsamlı bir putperestlik geleneği inşa edilmiştir.[31]

Cahiliye Araplarında peygamberlik konusunda ataları Hz. İbrahim'e uzanan Haniflik, Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerine dayanan bir peygamber tasavvurları vardı.[32] Aynı şekilde yaptıkları ticaretler bu konuda onlara bilgi kaynağı olmuştu. Özellikle Suriye ve Yemen'e yapılan seyahatler sonucunda Yahudi ve Hristiyan din adamlarından nübüvvet kavramı ve ahir zaman nebisini de içeren teolojik konularda malumat edinmişlerdi. İşte bütün bunlar Cahiliye Araplarında bir peygamber inancının var olduğunu göstermektedir.[33] Bununla birlikte onların peygamberlik konusunda net fikirlerinin olmadığı görülür. Bir kimsenin peygamber mi değil mi olduğu konusunda net bir malumatlarının olmadığı için bu konuyu Yahudilere sormuşlardır. Fakat gayb âlemiyle ilişkili olduğuna inandıkları kâhin, şair ve sahir inancı onlarda bu alanlarla iletişime geçebilecek insanların olabileceği inancı mevcuttu.

Yine onların peygamber algılarında olağanüstü bir varlık anlayışı vardır. Onlar, peygamberin sıradan bir insan gibi yiyip içmesini ve çarşı pazarda dolaşmasını garip karşılamışlar ve

---

[28] Günaltay, 243.

[29] Zümer, 39/38; Yunus, 10/31.

[30] Ez-Zümer, 39/3; Yunus, 10/18; Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy ve Peygamberlik", *Cahiliye Dönemi'nde Vahiy ve Peygamberlik,* ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018),178.

[31] Kelbî, 8; Söylemez, 16.

[32] Hüseyin el-Hac Hasan, *Hadaretü'l-Arap fi asri'l-Cahiliyye,,* (Beyrut: Müessesetü'l-Camiiyye li'd-dirasat ve'n'n-nuşu ve't-tevzi,1989), 162-184.

[33] Yunus Akyürek, İslâmi İlimler Dergisi, Yıl 13, C 13, s, 2, *Siyer ve İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Dönemi Kureyş Toplumunun Bir Peygamber Beklentisi Var Mıydı?,* 357.

yanında bir meleğin olması gerektiğini düşünmüşlerdir.[34] Buda onların bilgi düzeyleriyle ilgili bir durumdur. Bilindiği gibi cahiliye Araplarının yazılı kültürü yoktu. Dolayısıyla onların bilgileri daha çok efsanevi cinsten bilgilerdir. Durum bu olunca efsanevi peygamber algısı kaçınılmaz olmuştur. Dolayısıyla içlerinden çıkan sıradan bir insanın peygamber olması, onlar için akıl almaz bir şeydi.

İlla biri peygamber olacaksa bu kimsenin toplumda statüko sahibi ve sosyo-ekonomik durumu iyi bir kimse olmalıydı. Onlar yetim ve sıradan birisinin peygamber olabileceğine inanmıyorlardı. Eğer biri peygamber olacaksa, kendilerinin ifadesiyle; "Bu Kur'ân'ın Mekke ve Taif'in zengin ve itibarlı şahsiyetlerden birine indirilmesi gerekmez miydi?"[35]

Araplar çevrelerinde olan Yahudi ve Hristiyan topluluklarının aralarındaki anlaşmazlıklarından ve çekişmelerinden haberdarlardı. Araplar kendilerine bir peygamber gelse onlardan daha doğru yolda olacaklarına dair yemin ediyorlardı. Netice itibariyle Araplar peygamber bekliyorlardı. Ancak Hz. Muhammed'in risaleti gerçekleşince, onun davetine karşı muhalif yönelimleri ve saldırıları ile artık o ifade edilen kınamayı hak etmişlerdi. Çünkü onlar yeminlerinden dönmüşler, sözlerini tutmamışlar, zulüm ve aşırılık yolunu tutmayı tercih etmişlerdir.[36]

1.4. Cahiliye İnsanının Kutsal Kitap Anlayışı

Cahiliye Araplarının tıpkı peygamber inancında olduğu gibi kutsal kitap inancında da Ehl-i Kitap'ın rolü olmuştur. Kutsal kitap konusunda da Arapların bilgileri vardı. Bu hususa Kur'an'da şu şekilde dikkat çekilmiştir; " Vaktiyle o müşrikler, "Bizim elimizde de önceki ümmetlere gönderilen [Tevrat ve İncil gibi] kitaplar gibi bir kitap bulunsaydı, hiç şüphesiz Allah'ın imanlı ve ihlaslı kulları olurduk" diyorlardı."[37]

Bu ayetin yorumunda Taberî, Kureyş'in Müşriklerinin Hz. Peygamber gönderilmeden önce Yahudilere ve Hıristiyanlara gönderilen Tevrat ve İncil gibi kitap indirilseydi Allah'a iman eden ve ihlaslı bir şekilde ibadet edeceklerini söylemiştir.[38] Yine Mekkelilerin peygamberlerin kitap veya suhuf getirdiklerini bildikleri ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'den göğe çıkıp yazılı bir kitap getirmesini isteyerek, Kur'an'ın uydurulduğuna vurgu yapıyorlardı. Dolayısıyla bu talep, onlardaki kitap inancının olduğunu göstermektedir[39]

---

34 Furkan, *25/7.*
35 Zuhruf, 31.
36 İzzet Derveze, et-Tefsirü'l-Hadis, çev. Ahmet Çelen, Mehmet Çelen, (Düşün Yayıncılık: İstanbul, 2014), II, 130-131.
37 Saffat, 37/168-169, Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerīm Meâli,* (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri), (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 506.
38 Taberî, XXI, 129.
39 Azimli, 77.

Yine Müşrikler diğer inanç guruplarının kitapları arasındaki ilişkiyi okuyup, onların ferdi veya toplumsal hayatlarındaki karşılığını gördüklerinden dolayı böyle bir talepte bulunuyorlardı. Hatta Allah'ın "seçilen kulları" olabilmenin yolunun da kitaba uymaktan geçtiğini bilen fertlerin kitapla karşılaştıklarında aksi bir tavır sergilemelerini Kur'ân onaylamamakta bu durumlarını değiştirmelerini onlardan istemektedir. Müşriklerin rahatsız oldukları hususların başında gelen ise, mevcut sistem ve statükonun devam etmemesidir.[40]

Arapların kendi dillerinde bir kitap indirilmesini istedikleri, daha önce indirilen kitapların dilini bilmediklerinden doğru yolu bulamadıklarını ve kendilerine de bir kitap indirilmiş olsa, Yahudi ve Hristiyanlardan daha doğru bir yolda olacaklarını En'am suresi 155-157 ayetler bildirmektedir.[41]

En'am suresi 157. ayetin tefsirine Mukatil b. Süleyman şu ifadelere yer vermiştir; " Mekkeli müşrikler Yahudi ve Hristiyanlar hakkında, yazıklar olsun onlara, nasıl olurda peygamberlerini yalanlamışlar. Eğer bize bir uyarıcı ve kitap gelmiş olsaydı onlardan daha iyi kul olurduk.[42]

Bu ayetler ve Arapların yaşadığı kültür çevresi dikkate alındığında, Mekkelilerin bir peygamber ve kitap tasavvurları olduğu anlaşılır. Fakat ümmi bir toplum olmalarından dolayı kulaktan duyma bilgilerle doğru bir anlayışa sahip oldukları söylenemez. Bu da onların Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a birtakım itiraz ve ithamda bulunmalarına sebep olmuştur. Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a yönelik ithamları aşağıda açıklanacaktır.

2. Cahiliye Aristokratları

Her yerde olduğu gibi Mekke'de de toplumu siyasi, ekonomik ve kültürel açıdan yöneten ayrıcalıklı bir kesim vardı. Bu kesim Kur'ân-ı Kerim'de mele-i mütref[43] olarak isimlendirilmiştir. Cahiliye aristokratları olarak şu isimler zikredilebilir; Ebu Sufyan b. Harb, Ebu Cehil b. Hişam, As b. Vail, Esved b. Muttalib, Utbe b. Rebia, Şeybe b. Rebia, Ümeyye b. Halef, Süheyl b. Amr ve Velid b. Muğire gibi pek çok kişi vardır.[44]

İlk zamanlar İslâm'ı anlatmasından dolayı Kureyşliler Hz. Peygamber'den uzaklaşmadı ve onu reddeden bir tavır takınmadılar. Ne zaman ki putlarına laf atma ve eleştiri söz konusu oldu işte bu durumda konunun büyük bir mesele olduğunu anladılar. Onun tutumlarını kötü gördüler ve ona karşı olanlar düşmanlıkta tek vücut oldular.[45]

---

[40] Zeki Tan, *Kur'an'ı Anlamada Cahiliyenin Kitap İnancını Bilmenin Önemi,* 126. Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,

[41] Derveze, II, 130.

[42] Mukatil b. Süleyman, I, 379.

[43] Mü'minûn 23/33-38; A'râf 7/75, 88, Yûnus 10/88,el-Kasas 28/32, Sâd 38/6, Hûd 11/38, A'râf 7/88, 9.

[44] Alusi, I, 249; İbn Kesir, VII, 53, VI, 68.

[45] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, (Kahire: Dâru't-Tâkvâ, 1999), I, 161.

Başlangıçta cahiliye aristokratları Hz. Peygambere Ebu Kebşe diyorlardı. Bu ifade onun kendi dinlerine muhalefet etmesinden dolayı bir benzetmeydi.[46] Zira kaynaklarda Hz. Peygamber'in dedelerinden olduğu kaydedilen Ebu Kebşe Kureyş'in putlara tapmasına muhalefet etmesiyle ve Allah'a davet etmesiyle tanınmıştır. İşte bundan dolayı Cahiliye aristokratları da Hz. Muhammed'e de Ebu Kebşe gibi kavmine muhalefet ettiği için onu böyle tanımlamışlardır.[47]

Fakat Hz. Peygamber'in zamanla sertleşen üslubu ve Mekkelilerin ilahlarına yönelik kınama başlayınca Hz. Peygamber'e karşı tavırlar değişti, ona kin duymaya ve düşmanlık etmeye başladılar. Peygamberliği yalanlama konusunda iyice ısrarlı hale gelmişlerdir. Mekkeli aristokratlar onu öldürmek istiyordu ama Ebu Talip'in Hz. Peygamber'i himaye etmesi nedeniyle Haşimoğluları ile savaşmayı da göze alamıyorlardı. Çünkü aralarında cereyan edecek iç savaş en çok bu aristokrat kesime zarar verecekti. Eğer böyle bir durum olursa, onların hac ve ticaret gelirlerinden sağladıkları çıkarları büyük yara alacaktı.[48]

Mekkeli müşrikler bir yandan ekonomik kaygılar ve diğer yandan Haşimoğullarını karşılarına almak istemediklerinden dolayı Hz. Peygamber'i öldüremeyeceklerini anlamışlar. Bunun yerine onu itibarsızlaştırma yoluna başvurmuşlardı. Deli, mecnun, akılsız, ahmak, kâhin gibi sözlü ve fiili sataşmalar bu dönemden sonra başlamıştır.[49]

2.1. Hz. Peygamberin Şahsına Yönelik İtirazlar

2.1.1. Mecnûnluk

Cenn kökünden türeyen Mecnûn kelimesi sözlükte, örtmek, gizlemek ve aklını yitirmek anlamına gelir.[50] Anne karnındaki canlıya, rahimde gizli olması sebebiyle cenin, düşmandan koruduğu için kalkana cünne, ağaçların zeminini örtmesi sebebiyle bahçeye de cennet, nefis ile akıl arasındaki engele de cunün denilmiştir.[51] Yine cunün, nadir haller hariç sözlerde ve fiillerde aklın normal bir şekilde işlemesini engelleyen akıl bozukluğudur.[52]

Araplar mecnun kelimesini, "aklı örtülü olan, aklını çalıştıramayan, temyiz kudretini yitirmiş halde bulunan kimse" için kullanmışlardır. Eski Arap geleneğindeki anlayışa göre bazen

---

46 Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012), V, 292.

47 Beyzavi, I, 260; Hazin, VI, 271, Taberi, VII, 312, Kurtubi, XVII, 119,

48 Muhammed Âbid Câbirî, Fehmü'l-Kur'an, çev. Muhammed Coşkun, (İstanbul, Mana Yayınları, 2017), I, 244-254.

49 Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîẖ*, (Beyrut, Daryu'Kütübil-İlmiyye, 1997), I, 668-669.

50 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* 13, 92.

51 Cevherî, Sıhah, V, 372-73, İsfehanî, 205.

52 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Tarîfat,* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1405), 107.

kişinin aklını kullanamamasına cin diye anılan varlıkta sebep oluyordu. İşte bundan dolayı herhangi birine cin musallat olduğunda cünne fülân (filan kişi cinlendi) denilirdi.[53]

Mekke'nin aristokrat kesimi de Hz. Peygamberin putlarına yönelik artan eleştirilerinden dolayı onun mecnun[54] biri! olduğunu iddia etmişlerdi. Zira önceleri onunda Hanifler olarak kabul edilen kişiler gibi dinlerini terk ettiğini düşünmüşlerdi. Çünkü Cahiliye Dönemi'nde putlara tapmaktan yüz çevirip bir ve tek olan Allah'a ibadet edenler olmuştu.[55]İslâmî kaynaklarda hanîf olarak nitelenen pek çok kişinin adından bahsedilmekte olup en meşhurları şu dört kişidir; Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Varaka b. Nevfel el-Kureşî, Osman b. Huveyris ve Ubeydullah b. Cahş'tır.[56]

Cahiliye Araplarının cin konusundaki inançları konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Onlar cinlerin ibadete layık olduklarına inanıyorlardı.[57] Kur'an cin inancının cahiliye Araplarında önemli bir yer tuttuğuna, onları ilah ittihaz ettiklerine ve kâhinlerin cinlerle kurdukları irtibatlar sonucunda gayb âleminden bilgi veren bir kaynak olarak gördüklerine işaret etmektedir. İşte bundan dolayı onlar vahiy aldığını söyleyen Hz. Peygamber'e cinlenmiş olduğunu söylediler.[58]

Hz. Peygamber'e izafe edilen mecnunluk kelimesi delilik gibi bir manada değil de cin, şeytan, reîy, tâbi ve karîn gibi farklı adlarla adlandırılan gaybî varlıklardan bilgi, haber veya ilham alıp birtakım farklı şeyler söyleyen, belki bu yüzden bazen normal davranışlar sergileyemeyen sıra dışı kişiyi tanımlar. İslâm öncesi dönemin Araplarında cinler ve şeytanî varlıkların göklerden haber çaldıklarına ve meleklerin arasında geçen konuşmalardan duyduklarını şairler ve kâhinlere aktardıklarına, böylece bu iki sınıf insandan etkili şiir ve secili sözlerin sadır olduğuna inanılırdı. Yine rivayetlerde yer alan ifadelere göre Araplar her şairin cinlerden bir şeytanı olduğuna, bu şeytanın şiir ilhamında bulunduğuna inanılırdı.[59]

Onların Hz. Peygamber'e cinlenmiş olduğunu söylemeleri Kur'an tarafından reddedilmiştir. 6 ayette onların bu ithamlarına karşılık onun mecnun olmadığı rabbinin lütfuna ve nimetine gark olmuş Allah'ın elçisi olduğu ifade edilmiştir.

---

[53] İsfehânî, Müfredât, s. 205, Ünsal, Hadiye, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları,2015), 274.
[54] Bkz. el-Hicr,15/6;es-Saffat, 37/36, ed-Duhan, 44/14, el-Kalem, 68/2, 51, et-Tur, 52/29, et-Tekvir, 81/22.
[55] Cevad Ali, XII,
[56] Zikredilen diğer isimler için ayrıca bkz. Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî,, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* II, 297-307;, Alusî, II, 244-282
[57] Sebe, 34/40-41.
[58] Saffat, 37/36; Duhan, 44/14; Yavuz, 179.
[59] İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, (İstanbul: 2011), I, 383.

Razî Hz. Peygamber'e izafe edilen mecnunluk ithamı konusunda şunları demiştir; rabbinin nimetleriyle senden bu itham nefyedilmiştir. Ve bu konuda şöyle denilmiştir; sen Allah'ın nimetiyle akıl ve anlayış sahibisin. Övülmeye değer sıfatlar sende hâsıl olmuştur. Allah'ın nimetiyle de peygamberlik ve iman kastedilmiştir.[60]

Sonuç olarak mecnun nitelemesi, toplumun hiç aşina olmadığı şeyler söyleyen ve bu tavrıyla çok büyük bir riske giren kişi anlamında olsa gerektir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in meleklerle değil, tıpkı şairler ve kahinler gibi cinlerle ilişki kurduğuna inanmaları ve buna bağlı olarak onu cinlerle irtibat kuran kişi "mecnun" diye tanımlamaları da kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Çünkü araplara göre bir beşerin vasıtasız biçimde Allah'tan vahiy alması mümkün değildir. Vahiy yoluyla iletişimde mutlaka bir vasıta olması gerekir. Bu vasıta melek, cin, şeytan gibi gaybi varlık kategorileridir. Esasen Kur'ân da vahyin nuzülünde vasıtayı kabul etmekte, ancak müşriklerin iddia ettiklerinin aksine bu vasıtanın cinler ya da şeytanlar değil, melekler gibi saf, temiz ve günahsız varlıklar olduğunu bildirmektedir.[61]

2.1.2. Kâhinlik

Kâhin, gelecekte olacak şeyleri haber veren ya da gizli şeyleri bildiğini ve gayb bilgisine muttali olduğunu iddia eden kimse olarak tanımlanmıştır.[62] Yine kâhin, zan yoluyla geçmişin gizli haberlerini bildiren kimse şeklinde de tanımlanmıştır.[63]

Kâhinlerin şeytanlardan yardım alarak gayb haberlerini verdiklerine inanılırdı. Şeytanların kulak hırsızlığı yapıp kehanet konusunda onlara bilgi verdikleri kaydedilmiştir. Her kâhinin bir şeytanı olduğu ve ona istediği haberi verdiği ifade edilmiştir. Kur'an'da Cahiliye Araplarının bilgi çaldıkları için yıldızların şeytanlara atıldığı inancı yer almaktadır.[64]

Cahiliyede kâhinler bir konuda hüküm verilmesi için kendilerine başvurulan bir konumdaydılar. Yine meydana gelen olayların yorumlanması kâhinler tarafından yapılırdı. Bütün bunları da Tabi', Sahip, Mevla denilen şeytanlarının yardımıyla gerçekleştirirlerdi.[65]

Hz. Peygamber'e yapılan ithamlardan biri de onun kâhin! olduğunun iddia edilmesidir.[66] Kureyşliler ayetlerin kâhinlerin seci'li ifadelerine benzetip Hz. Peygamber'e kâhin demişlerdi.

---

60 Razi, I, 45069.
61 Ünsal, 276.
62 Cürcânî, *Tarîfat,* 235.
63 İsfehânî, *Müfredât*, s. 726.
64 Takkuş, 232.
65 Cevad Ali, XII, 333.
66 Tur, 52/29; Hakka, 69/42.

Cahiliye Dönemi'nde kâhinler kendilerine has bir üslupla haber verip kehanette bulunuyorlardı. Bu farklı üslupları da kapalı kelimler, genel ifadeler kullanmalarıyla gerçekleşiyordu.[67]

Kur'ân-ı Kerîm'de kâhin kelimesi iki yerde geçmektedir. Bunların birincisinde Peygamber'in kâhin veya cinlerin etkisinde kalmadığı, ikincisinde Kur'an'ın herhangi bir kâhinin sözü olmadığı bildirilmekte, dolayısıyla her iki ayette de Hz. Peygamber kâhinlikten tenzih edilmektedir.[68] Müşriklerin kâhinlerin gaybdan bilgi aldıklarında dair inançları cinlerle dostluk kurabildiklerine ve bu sayede onlardan birtakım bilgiler alabildiklerini düşünüyorlardı. Cinlerin de meleklerle akrabalık bağı olduğunu, bu nedenle bazı ilahi bilgileri kulak hırsızlığı yoluyla onlardan öğrenip kâhin dostlarına aktardıklarını düşünüyorlardı. Cahiliye Araplarına göre melekler Allah'ın kızları olup, onların bir alt tabakasında bulunan cinler kulak hırsızlığı yaparak kâhin dostlarına birtakım bilgiler verirlerdi. Kâhinlerin bilgi kaynağının bu şekilde olduğuna inanıyorlardı. İşte bu şekilde bilgiyi sadece kâhinler gibi özel yeteneği olan insanlar elde edebildiğine inanırlardı. Hâkim olan bu anlayıştan dolayı onlar, Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilen bilgileri kâhinlere benzeterek reddetmişlerdi. Buda onların genel kültür düzeyleriyle vahye yaptıkları itirazlardandı.

Sonuç olarak kâhin ithamı, kendilerinin de ifade ettikleri gibi Hz. Peygamber'in getirdikleriyle uzaktan yakından ilgisi yoktu. Ne İslâmiyet'ten önce nede vahyin gelmesiyle beraber Hz. Peygamber'den asla kâhinlik belirtisi sadır olmamıştı. Onun gaybdan haber verdiği bilgiler kâhinler gibi arada sırada gerçekleşen bilgiler değil, vahyin ilahiliği gereği aynen vuku bulması şeklinde gerçekleşmiştir.

2.1.3. Şâirlik

Bir şeyi incelikleriyle bilmek, kavramak ve ölçülü ve ahenkli söz söylemek anlamına gelen şi'r kökünden türemiştir.[69] Şair ise, doğuştan gelen zekâsı sebebiyle kimsenin bilmediğini bilen kimse olarak tanımlanmıştır.[70] Terim olarak, "bilgi, seziş, duygu ve heyecanlarını ölçülü ve ahenkli biçimde ifade eden kimse" şeklinde tanımlanabilir.[71]

Cahiliye Arapları şiir ve sihir arasında bir bağın olduğuna inanıyorlardı. Bazı araştırmacılar şiirde insanların hislerinde etkili olan cinlerin öğrettikleri bir sanat olduğunu ifade etmişlerdir. Şairlerde bunu insanları etkilemek için araç haline getirmişlerdi. Bu vesileyle şair, şiirini işitende derin etkiler bırakmaktaydı. Bundan dolayı şairler ilim-irfan ehli sayılmışlardır. Arapların hayatlarında şairlerin sahip oldukları önem konusunda pek çok rivayet vardır. Öyle ki bir

---

67 Cevad Ali, XII, 335.

68 İlyas Çelebi, *Kâhin,* DİA, XXIV, 171.

69 *Kamusu'l-Muhit,* I, 533.

70 Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-Ḳāmûs*, (

71 Nasuhi Ünal Karaaslan, DİA, XXXVIII, 298.

şiirin etkisiyle düşmanlıklar, savaşlar çıkıyordu.[72] Özellikle sözlü kültürde sözün/kelamın oynadığı önem Yunus Emre'nin şu dizelerinde çok veciz bir şekilde ifade edilmiştir; Söz ola kese savaşı söz ola bitire başı/ Söz ola ağılı aşı bal ile yağ ede biz söz.[73]

Şairler kabileler için çok önemli ve övünç meselesiydi. Eğer bir kabileden şair çıkarsa diğer kabileler davet edilir, yemekler hazırlanır ve kadınlar tıpkı düğünlerde olduğu gibi tef çalıp bu durumu kutlarlar ve onu insanlara müjdelerlerdi. Çünkü şair onların ırzlarını koruyan, saygınlıklarını savunan, yaptıkları güzellikleri öven ve izlerini ebedileştiren bir konumdaydı.[74]

Hz. Peygamber'e yöneltilen itirazlardan biri de onun şair olduğudur. Her ne kadar onlar bu konuda ittifak edemeseler de şair olduğunu ileri sürmüşlerdir. Gerçi buna kendileri de inanmamışlar fakat arkasından giden insanların artmasıyla onun şair olduğunu ileri sürerek problemi çözmek istemişlerdir. Her defasında Hz. Peygamber'in şair olmadığını itiraf etseler de yine de onu şairlikle itham etmişlerdir.[75] Hz. Peygamber'in şair olmadığını şöyle dile getirmişlerdir; Biz şiirin recezini, hecezini, karîzini, makbuzini ve mebsutini yani bütün çeşitlerini biliriz. Onun söyledikleri şiir değildir.[76]

Hz. Peygamber'e şair denilmesinin nedeni ise, Arapların şairlerin ve kâhinlerin sözlerinin cinlerden alındığına dair inançlarından dolayıydı.[77] Müşrikler Hz. Peygamber'den duydukları ifadelerin bir cin tarafından söyletildiğine inandıkları için ona "Bu cinlerden ilham alan bir adam"[78] demişlerdir. Bu inançta olduklarından dolayı Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu bu durumdan kurtulması için tedavi teklifinde dahi bulunmuşlardı.[79]

Müşriklerin Hz. Peygamber'in cinlerden ilham aldığı yönündeki inancı "Belli ki bu adam bir şair. Bekleyelim bakalım, feleğin sillesini ne zaman yiyecek?"[80] ayetinde de ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'i davasından vazgeçiremeyen Mekkeliler, onun önceki gelip geçen şairler gibi geçecek bir durum olduğunu söylemişlerdir. Çünkü onların nezdinde şairlere eziyet etmek ve ileri geri konuşmaktan çekinilmesi gereken bir durumdu. Bu yüzden sabredip onun ölmesini beklemek en iyi yol olduğunu düşünüyorlardı.[81]

---

72 Cevad Ali, XVII, 69.
73 Gölpınarlı, Abdülbâki, Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, trs), 503.
74 Alusi, III, 84.
75 İbn Kesir, IV, 550, Taberi, XI, 398, Razi, V, 154.
76 İbn Hişam, I, 165.
77 Tahir b. Aşur, III, 153.
78 Duhan, 14.
79 İbn Hişam, 180.
80 Tur, 30
81 Ünsal, 292.

Kuran, Mekkelilerin bütün bu ithamlarına karşı kendisinin şiir, Hz. Muhammed'in de şair olduğu iddiasını kesin bir dille reddetmiştir. Ancak şiirin reddedilişi salt şiir olduğu için değildir. Kur'an'ın reddettiği şiir, Hz. Muhammed'in çağdaşlarının Kur'an'ı kendisiyle aynı düzeye çekmeye çalıştıkları şiirdir.[82]

2.1.4. Sâhirlik

s-h-r kökünden türeyen kelime, " aldatmak, hile yapmak, bir şeyi olduğundan başka türlü göstermek gibi anlamlara gelir. Aynı şekilde "el çabukluğu, göz boyama, sözle etkileme, bozularak aklın gitmesi" anlamlarına gelmektedir.

Sihir Arap yarım adasında büyük etkisi olduğuna inanılan bir fenomendi. Cahiliye aklında büyük etkisinin olduğunu Kur'an'da geçen ifadeler bunu teyit etmektedir. Olağanüstü durumlarda kişinin sahir olduğu ifade edilirdi. Nitekim Hz. Peygamber'de Allah'tan vahiy aldığını söyleyince ona sahirlik isnat etmişlerdi.[83] Kâhinlik ve Sahirlik aynı kaynakta toplanmıştı. Çünkü her iki durumda şeytanla bağlantılı bir olaydı. Bununla birlikte kâhinlik daha çok gelecekle ilgili haber verme şeklinde, sahirlik ise yapılan işlem sonucu ortaya çıkardı. Bir amel olmaksızın sihrin olduğuna inanılmazdı.[84]

Cahiliye Arapları, Hz. Peygamber'in vahiy aldığını söyleyince bu durumu onun sahir olduğunu iddia ederek açıklamaya çalışmışlardı.Bu durum Kur'an'da pek çok kez ifade edilmiştir.[85] Çünkü o dönemin insanları karşılaştıkları olağanüstü durumları ancak bu şekilde açıklayabiliyordu. Ümmi bir toplum olmaları nedeniyle böyle durumları açıklayacak herhangi bir bilgiden yoksun olmaları, yerleşmiş kültürleri ancak bu şekilde açıklamalarını elveriyordu. Özellikle etkileyici söz söyleme yaygın olduğundan dolayı ve bu etkili söz söylemeyi cinlere dayandırmaları sebebiyle, toplumda etkileyici söz söyleyenlerin sahir olduğunu söyleyerek bu olağanüstü durumu böyle izah ediyorlardı. Hz. Peygamber'in etkileyici ayetler okumasıyla onun da sahir olduğunu iddia etmişlerdi.

Hz. Peygamber'e ve Kur'an vahyine yönelik sihir, sahir ve meşhur ithamlarının etkileyici ve büyüleyici anlamı taşıdığı söylenebilir. Yine müşriklerin Hz. Peygamber'e mecnun, kâhin, şair ve sahir gibi itham ve yakıştırmaları Mekke döneminin ilerleyen yıllarında da devam etmiştir. Sahip oldukları imkânları kaybetme korkusundan dolayı müşrikler bu ithamlarla psikolojik savaş uygulamış ve insanlarda bir etki uyandırmaya çalışmışlardır.[86] Ne var ki yaptıkları hiçbir itham karşılık görmemiş ve İslâmiyet yayılmaya devam etmiştir.

---

[82] Ebu Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*,176.
[83] Takkuş, 233.
[84] Cevad Ali, XII, 316.
[85] En'am, 6/7; Furkan, 25/8, İsra, 17/101.
[86] Ünsal, 296.

Sonuç olarak Cahiliye Araplarının Hz. Peygamber'e karşı inanmadıkları halde mecnun, kâhin, şair ve sahir olduğu konusunda yaptıkları ithamlardan hiçbiri kabul görmemiştir. Kendilerinin de ifade ettiği gibi onda yaptıkları bu ithamlardan hiçbirinin bir alameti görülmemiştir. Yine kaynakların bu ithamlara inanıp onun getirdiklerini inkâr birini kaydetmemiş olması bu ithamların karşılığının olmadığını göstermiştir.

2.2. Kur'ân-ı Kerim'e Yönelik İtirazları

Cahiliye Araplarının Hz. Peygamber'e olduğu gibi getirdiği son kutsal kitap olan Kur'ân-ı Kerim'e yönelik de birtakım ithamları olmuştur. Kur'ân'ın etkileyici üslubu karşısında afallayıp kalan müşrikler, her ne kadar onun cazibesine karşı koyamasalar da inanmamaktaki ısrarlarından dolayı inkâr yolunu tercih etmişlerdir. Bu inkârlarını da aşağıda açıklanacağı üzere ileri sürdükleri iddialarla desteklemeye çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in şahsı konusunda olduğu gibi bu konuda da bir fikir birliği içinde olamamış ve şu iddialarda bulunmuşlardır.

2.2.1. Kendisinin Uydurduğu

Mekkeli müşrikler inanmamakta kararlı olduklarından dolayı itirazlarını Hz. Peygamber'in şahsına yaptıkları gibi aynı şekilde Allah'tan aldığı vahiylere de yapmışlardır. Bu minvalde onlar Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından uydurulduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu itirazları Kur'an tarafından şöyle dile getirilmiştir; "[Ey Peygamber!] Demek onlar hala Kur'an'ı senin uydurup Allah'a isnat ettiğini söylüyorlar!..."[87] Müşrikler Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in uydurduğunu ve onu Allah'a izafe ederek Hz. Peygamber'in yalan söylediğini iddia etmişlerdir.[88]

Müşriklerin Kur'ân'a itiraz etmelerinin nedeni, onun Hz. Peygamber'in rehberi ve İslâm davetinin kaynağı olarak görmeleriydi. Yaptıkları tüm hile ve itirazları Kur'ân tarafından ortaya çıkarılıp cevaplandığı için her defasında kaybediyorlardı. Bu nedenle insanları Hz. Peygamber'e uymaktan vazgeçirmek için Kur'ân hakkında iftiralara başladılar. İlk iftiraları Kur'ân'ın uydurma olduğu şeklinde olmuştu. Sürekli denecek sıklıkla bu itirazı gündeme getirmeye başladılar.[89]

Kur'an'ı Hz. Peygamber'in uydurduğunu söyleyen Mekkeli müşriklere bir benzerinin getirilmesi istenmiştir. Çünkü iddia ettikleri gibi uydurma ise aynısını getirmeleri gerekliydi. Hz. Muhammed onlar gibi bir beşerdi. Fesahat ve belagat konusunda çok mahir olmalarına rağmen Kur'an'ın bir benzerini getiremediler.[90]

Yine Hz. Peygamber'in ümmi biri olmasına ve ne okuma nede yazma bilmemesine rağmen böyle bir kitap getirmiştir. Sizde onun gibi ümmi insanlar olarak onun getirdiği gibi fesahat ve

---

87 Ahkaf, 46/8. Ayrıca bkz. Yunus, 35-40.
88 Nesefi, II, 548.
89 Celalettin Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 378.
90 İbn Kesir, II, 378.

belagatte denk bir şey getirin. Bu konuda bütün yaratılmışlar size destek verse dahi böyle bir eser meydana getiremezsiniz. Eğer bunu Hz. Muhammed'in uydurduğunu iddia ediyorsanız böyle bir eser meydana getirebilirsiniz.[91]

Bu konuda Mekkeli müşriklerin Kur'an'ın bir benzerini getirememeleri ve getiremeyecek olmalarının ifade edilmesi onun uydurma olmadığını, bilakis Allah'tan gelen ilahi bir kitap olduğunun kanıtı olmuştur. Eğer Allah'tan başka bir kaynaktan gelseydi onlar Kur'an'ın bir benzerini getirmekte zorlanmazlardı. Çünkü o dönemde Araplar belagat ve fesahatte çok ileri bir düzeydeydiler.

2.2.2. Eskilerin Masalları Olduğu

Hz. Peygamber'e karşı "Biz seni değil, senin getirdiğin şeyi yalanlıyoruz"[92] diyerek, tepkilerinin asıl nedeninin Kur'ân olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Yaptıkları meclis toplantılarından birinde İslâm davetine yönelik yeni itiraz belirlediler. Bu sefer, Kur'an'ın anlattığı, geçmişte yaşanmış peygamberlerden ve toplumlardan bahseden kıssaları dillerine dolamaya karar verdiler. Aralarında yaptıkları görüşmelerden sonra Kur'an'ı bir hikâye kitabı, bir masal kitabı gibi göstermeyi kararlaştırdılar. Kendilerine okunan ayetler karşısında eskilerin masalları demeye başladılar.[93] Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmiştir; "Bu Kur'an, Muhammed'in birilerine yazdırdığı ve ezberlemesi için de sabah akşam kendisine okunan eskilerin masallarından ibarettir."[94]

Kur'an'ın eskilerin masalı olduğunu en çok diline dolayan Nadir b. Haris olmuştur. Bu zat Cahiliye Dönemi'nde Hire ve Fars diyarı gibi kadim şehirleri dolaşmış ve Mekkelilerin bilmediği birtakım bilgileri öğrenmiştir. Bir gün Nadir b. Haris Mekke'ye geldiğinde Hz. Peygamber'in sözlerini ve Kur'an'ı işitir. Eğer biz istersek onun söylediği gibi eskilerin masallarını söyleyebiliriz demiştir.[95] Yine Nadir b. Haris Hz. Peygamber'in insanlara vahyi iletip, o mekândan ayrıldıktan sonra insanlara Fars diyarında Rüstem ve İsfendiyar gibi kralların hayat hikâyelerini anlatmıştır. Sonrada oradakilere Hz. Muhammed'in mi yoksa kendisinin mi daha iyi kıssa anlattığını sormuştur. Bilahare yaptığı bu düşmanca tavırlarından ötürü, Bedir savaşında esirlerin arasında boynu vurulanlardan olmuştur.[96]

2.2.3. Başkası Tarafından Öğrendiği

[91] Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Tefsirü Hazin,* (Beyrut:,Daru'l-Fikr, 1979), III, 190.
[92] İbn Kesir, III, 251.
[93] Vatandaş, 379.
[94] Furkan, 25/5.
[95] İbn Ebi Hatim, V, 1689.
[96] İbn Kesir, IV, 46.

Yine Mekkeli Müşrikler Hz. Peygamberin Kur'an'ı başkasından yani bu konuda bilgisi olan birinden öğrenerek ifade ettiğini söylemişlerdir. Bu itham Nahl suresi 103. ayette şöyle ifade edilmiştir; " Biz, müşriklerin, Bu Kur'an'ı Muhammed'e bir insan öğretiyor" dediklerini elbette biliyoruz." Bu ayette açıkça ifade edildiği gibi Kur'an'ı Hz. Peygamber'in başka biri tarafından öğrendiğine işaret edilmiştir. Kaynaklarda bu kişinin Amir b. El-Hadrami'nin kölesi Cebr olduğu ifade edilmiştir.[97] Başka rivayetlerde ise Yaiş, Belam, Ayiş ve Yesar olduğu ifade edilmiştir.[98]

Mekkeli müşrikler bu sefer de Kur'an'ı Cebrail indirmiyor, kesinlikle bir insan öğretiyor demişlerdir. Böyle demeleri, önceden herhangi birinden öğretim görmediğini bilip kabul etmelerini ve kendi uyduruyor demelerini yalanlama anlamına gelmektedir. Onu insan öğretti diyemediler. Çünkü Hz. Peygamber'in peygamberliğini ilan etmeden önce, hiçbir kimseden öğretim görmediği herkesin bildiği bir şeydi. Bunun için kimseye etkisi olamayacak olan böyle bir iddiaya cesaret edememişlerdi. Fakat gördükleri olağanüstülük karşısında bunu bahane ederek şöyle demişlerdi; "Bu şimdiye kadar hiçbir öğretim görmediği için, bunu kendisi yapamaz. Okuma yazma bilmeyen birinin böyle bir kitabı meydana getirmesi akıl karı değildir. Bunu ona kesinlikle birisi öğretiyor. Bununla birlikte Allah'ın da öğrettiğine inanmak istemediklerinden dolayı "kesin ona bir insan öğretiyor" şeklinde ifade edilmiştir. Bu Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor, o da öğrendiklerini Allah sözü diye satmak istiyor şeklinde iftira ve alay etmişlerdir.[99]

Mekkeliler kendi kültürel vasatlarını iyi bildiklerinden Hz. Peygamber'in onlara okuduğu ayetlerin o dönemde yaşayan sıradan bir kimseden sadır olamayacağını biliyorlardı. Bunun için bu bilgiler olsa olsa ancak kitap kültürüne vakıf olan biri tarafından dikte ettirilmesiyle bilinebilirdi. Fakat kendisinden bilgiler aldığı dediği kimsenin –bu konuda pek çok isim zikredilmiştir- dili yabancıdır. İmam Mâturîdî'nin de ifade ettiği gibi bu iki farklı dili konuşan kimselerin anlaşması nasıl mümkün olmaktadır. Bilgileri edindiği kişi olarak ileri süedükleri kimse onları çok az anlıyordu. o dönemin insanlarının bile Kur'ân'ın dengi bir şey getirmeye güç yetiremedikleri halde doğru dürüst, Arapça bilmeyen biri bunu nasıl yapabilecektir.[100]

Netice itibariyle Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı başkası tarafından öğrendiği ithamı Kur'ân tarafından kesin bir delille bertaraf edilmiştir. Hem mana itibariyle hem de lafızları itibariyle kimsenin bir benzerini getiremediği bir eseri anadili Arapça olmayan biri tarafından öğretildiği iddiası tutarlı değildir. Fesahat ve belagatte çok ileri bir düzeyde olmalarına rağmen kendilerinin

---

[97] Ebü'l-Hasen Mukātil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Muḳātil b. Süleymân,* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 203), III, 203.

[98] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zadu'I. Mesir fi ilmi't-Tefsir*, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1404), IV, 493.

[99] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri,* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), V, 434.

[100] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne,* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), VI, 573.

bir ayetine denk gelebilecek bir şey getiremedikleri halde, bunu başkasından beklemenin anlamsız olduğunu kendileri de çok iyi bildikleri halde, sırf şartlanmış inkârlarından dolayı böyle bir iddia atmışlar fakat bütün iddialarında olduğu gibi bununda kimseye bir etkisi olmamıştır.

SONUÇ

Mekke'nin aristokrat kesiminin kurulmuş düzenlerini tehdit ettiğinden dolayı hem Hz. Peygamber hem de getirdiği son ilahi kitap onlar tarafından kabul edilmemiştir. Kendileri kabul etmedikleri gibi başkalarının da kabul etmemesi için var güçleriyle çalışmışlardır. Mekkeli aristokratlar başlarda Hz. Peygamber'in davetine ses çıkarmamıştır. Fakat zamanla hem ilahlarına yönelik itirazların ve putlara inancın yanlış bir şey olduğunun giderek artması onların da tutumlarını değiştirmiştir. İlk olarak Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirmek için amcasını araya koymuşlar, ondan yeğenini bu işine son verdirmesini istemişlerdir. Bu yoldan herhangi bir netice alamayacaklarını anlayınca bundan sonra kendi yöntemlerini kullanmaya başlamışlardır.

Hz. Peygamber'in getirdiği son ilahi vahiy gün geçtikçe takipçilerini arttırması, Mekke'nin aristokrat kesiminin gündemine girmiş ve Daru'n-Nedve'de bu durum tartışılmaya başlamıştır. Problemin çözülmesi için pek çok çözüm ileri sürülmüştür. Hac mevsiminin de yaklaşmasıyla Hz. Peygamber'in daha çok kişiye ulaşmaması için hakkında bir takım karalama kampanyası yapmaya karar verdiler. Yıllarca tanıyıp bildikleri Hz. Peygamber hakkında kendileri de inanmadığı halde mencun, sahir, şair ve kâhin olduğunu ileri sürdüler. Her defasında onun ne kadar güvenilir biri olduğunu dile getirdikleri bu zat hakkında her türlü olumsuz nitelemeleri yapmışlardı. Fakat onların tüm gayretlerine rağmen kimseye etkileri olmamıştır.

Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber hakkında yaptıkları bu ithamlar karşılık bulmayınca bu sefer onun getirdiği son ilahi kitap hakkında şüpheler ortaya atmaya başladılar. İlk olarak Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in uydurduğu ithamında bulundular. Eğer bu kitabı Hz. Peygamber'in uydurduğu konusunda kararlı iseler kendilerinin de bir benzerinin getirmeleri istendi. Fakat buna hiçbirinin gücü yetmedi. Onlara ne kadar meydan okunduysa buna hiçbir zaman karşılık veremediler. Yine onlar kendilerinin ümmi bir toplum olmasından dolayı böyle mucizevi bir eserin kendileri gibi birinin getiremeyeceğine inandıkları için, onun ancak başkası tarafından öğretilebileceğini ileri sürdüler. Fakat bu iddiaları Kur'ân'ın da ifade ettiği gibi tutarsız bir iddiaydı. Çünkü bunu Hz. Peygamber'e bir başkası öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancıydı. Kendilerinin bile bir benzerini getirmekten aciz oldukları bir eseri yabancı birinin öğretmesi imkânsızdı. Yine özellikle Kur'ân kıssalarından hareket ederek onu eskilerin masalları diye nitelemeye başladılar. Hatta Nadir b. Haris gibi o dönemde çevre devletlerin krallarının hikâyelerini bilenler kendilerinin bu konuda daha iyi olduğunu iddia ettiler. Fakat yaptıkları tüm bu karalamaların hiçbir faydasını göremediler.

Sonuç olarak özellikle Mekke'nin aristokrat kesimin gerek Hz. Peygamber'in şahsına gerekse Kur'ân'a yaptıkları itirazlar bir sonuç vermemiştir. Allah peygamberine verdiği vaadi tamamlamış, İslâm yapılan tüm engellemelere rağmen üstün gelmiştir.

KAYNAKÇA

Apak, Adem. Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat). İstanbul: Kuramer, 2017.

Alusî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî. Bulûġu'l-ereb fî maʿrifeti aḥvâli'l-ʿArab. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Akyürek, Yunus. "Siyer ve İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Dönemi Kureyş Toplumunun Bir Peygamber Beklentisi Var Mıydı?" İslâmi İlimler Dergisi.

Azimli, Mehmet. Cahiliyeyi Farklı Okumak. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Beyzavî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî. Envârü't-tenzîl ve esrârü't-teʾvîl. : Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.

Bozkurt, Nebi. "Mekke" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 28/572-575. Ankara: TDV yayınları, 1989.

Câbirî, Muhammed Âbid. Fehmü'l-Ḳurʾâni'l-Ḥakîm. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.

Cevâd Ali. Târîḫu'l-ʿArab ḳable'l-İslâm. Bağdat: Daru's-Saki, 2001.

Corcî Zeydan, Corcî b. Habîb Zeydân. İslâm Uygarlıkları Tarihi. çev. Nejdet Gök. 2 Cilt İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî,1405.

Çelebi, İlyas. "Kahin" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 24/171-172. Ankara: TDV yayınları, 1989.

Demircan, Adnan. Cahiliye Arapları. Beyan Yayınları: 2014.

Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş. Tefsirü'l-Hadis. çev. Ahmet Çelen, Mehmet Çelen. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.

________ Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Ebu Zeyd, Nâsr Hamid, İlahi Hitabın Tabıatı. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 2013.

Fayda, Mustafa, "Cahiliye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/17-19. Ankara: TDV yayınları, 1989.

Goldziher, Ignaz. İslâm Kültürü Araştırmaları. çev. Cihad Tunç. 2 Cilt. Ankara: Otto Yayınları, 2019.

Günaltay, M. Şemsettin. İslâm Öncesi Arap Tarihi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Hasan, Hüseyin el-Hac. Hadaratü'l-Arap fi Asri'l-Cahiliyye. Beyrut: Müessesetü'l-Camiiyye li'd-dirasat ve'n-nuşu ve't-tevzi, 1989.

Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî. Lübâbü't-teʾvîl fî meʿâni't-tenzîl.

İsmâil b. Hammâd, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî. eṣ-Ṣıḥâḥ fi'l-luġa. nşr.

Beyrut: Daru'l İlm li'l-Melâyin, 1990.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. Lisânü'l-ʿArab. Beyrut: Daru's-Sâdır, trs.

İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. es-Sîretü'n-nebeviyye. Kahire: Daru't-Takva, 1999.

İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. Sîretü İbn İsḥâḳ.

İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî. el-Bidâye ve'n-nihâye. Beyrut: Müessesetü'l-Mearif, 2009.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. el-Kâmil fi't-târîẖ. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. Zâdü'l-mesîr fî ʿilmi't-tefsîr. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1404.

İbn Aşur, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. et-Taḥrîr ve't-tenvîr.

Karaaslan, Nasuhi Ünal. "Şair" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 38/302-304. Ankara: TDV yayınları, 1989.

Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî. Kitâbü'l-Eṣnâm. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Kur'ân-ı Kerim Meâli. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî. el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân.

Mellahî, Haşim Yahya. el-Vesid fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Matüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. Te'vîlâtü Ehli's-sünne. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mukātil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Mukātil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. Tefsîru Muḳātil b. Süleymân. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. Medârikü't-Tenzîl ve Hakāiku't-Te'vîl. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

Sarıçam, İbrahim. Cahiliye'nin Asr'ı Saadet'e Dönüşümünde Kur'ân'ın Rolü, III. Kur'an Haftası Sempozyumu. Ankara, 1988.

Öz, Şaban. İslâm Tarihi. İstanbul, Endülüs Yayımları, 2017.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî. Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳurʾân. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1992.

Tan, Zeki. Kur'an'ı Anlamada Cahiliyenin Kitap İnancını Bilmenin Önemi. Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.

Takkuş, Muhammed Süheyl. Tarihu'l-Arab Kable'l-İslâm. Beyrut: Daru'n-Nefais, 2009.

Taha Hüseyin. Cahiliye Şiiri Üzerine. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

Üçok, Bahriye. İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1982.

Ünsal, Hadiye. Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Vatandaş, Celalettin. Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti. İstanbul: Pınar Yayınları,2005.

Yavuz,Yusuf Şevki. "Vahiy ve Peygamberlik" Cahiliye Dönemi'nde Vahiy ve Peygamberlik. (ed.). Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

Yakubî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh el-Ya'kūbî. *Târîḫu'l-Yaʿḳūbî*.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri, Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.

Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî. Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-Ḳāmûs.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. el-Keş-şâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl. Kahire: Daru'l-Hadis, 2012.

CAHİLİYE TOPLUMUNUN SOSYO-KÜLTÜREL YAPISI

Aynur Özçelik*

İslâm sonrası kavramsallaşmış olan Cahiliye 'cehl' kökünden türetilmiştir. Rağıb el-İsfahani 'cehl' kelimesine üç anlam verir. Bunlardan ilki temel anlamı olarak "Nefsin, aklın bilgiden yoksun olması. " dır. Diğer anlamlar ise "bir şeyin (gerçekte) olduğundan farklı olduğuna inanma" ve "hakkında taşınan inanç sahih, doğru da olsa veyahut fâsid, bozuk da olsa, bir şeyi yapılması gerekenden farklı bir şekilde yapmak" tır.[1] Ancak, 'cehl' kelimesinin 'ilm' in zıddı olarak kullanılmasına birçok açıdan itiraz edenler de olmuştur. İtiraz edenlerin bir kısmı cahiliye kavramının ilmin zıddı olmasından ziyade İslâm öncesi dönemi tanımlamak için kullanıldığını ifade etmektedirler. Örneğin, Ramazan Altındaş'ın, Philip K. Hitti'den alıntıladığı "Arap Yarımadası'nda ilahi kanunların, Allah'tan vahiy alan bir peygamberin ve vahye dayanan bir mukaddes kitabın bulunmadığı devre manasına kullanıla gelmektedir. Çünkü yarımadanın güneyinde oturan Araplar tarafından geliştirilmiş kültür ve edebiyatı olan bir cemiyet için hiçbir zaman bilgisizlik ve barbarlık söz konusu olamaz."[2] İfadeleri bu konuda sunulan bir argümandır. Bu husustaki diğer bir argüman ise; Amr b. Hişam'a verilen isimdir. İslâm öncesinde kendisine 'Ebu'l Hakem' (Bilgeliğin Babası) olarak hitap edilirken İslâm sonrası Müslümanlar arasında 'Ebu Cehil' (Cehaletin Babası) olarak hitap edilmeye başlanmıştır. Bir insan bilgiliyken daha sonra cahil olamayacağına göre o dönemde 'cehl' kelimesi bilgisizlikten ziyade vahyin hitabına aykırı tasavvur ve davranış sergilemek olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla böyle bir tasavvur sahibi kimseye 'cahil', sürdürdükleri yaşam tarzına da 'cahiliye' denilmekteydi.[3] Mus-

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, aynurozcelik044@gmail.com.

[1] Rağıb el-İsfahani, "Cehl" *Müfredât, Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker,*(İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 351.*

[2] Ramazan Altıntaş, "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın", *İsamveri,* (Erişim 15 Şubat 2020*).*

[3] Levent Çavuş, "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan 'Cahiliye'", *İsamveri*, (Erişim 15 Şubat 2020).

tafa Öztürk'e göre ise 'cehl' kelimesinin 'ilm' in zıddı olmaktan ziyade 'hilm' kelimesinin zıddıdır. Çünkü Arap şiirlerinde cehl'in zıddı genelde 'Hilm' olarak geçmektedir.[4] 'Hilm' ise sözlükte "Öfkenin harekete geçmesi, kabarması durumunda nefsi ve tabiatı seciyeyi zabt etmek, tutmak ve bunlara hâkim olmak"[5] anlamında geçer. O halde kelimenin zıt anlamından yola çıkarak cehl kelimesinin anlamı bilgisizlikten ziyade, kızgınlık anında iradesini kaybedip parlayan, öfkesine kapılıp sonucu düşünmeden hareket eden sabırsız kişinin sorumsuz davranışını temsil eder.[6] Ancak yaygın kanaate göre bu kelime İslâmi dönemle birlikte kavramsallaşmış olup, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde Arapların İslâm öncesi inanç, tutum ve davranışlarını İslâmi dönemden ayırmak için kullanılmıştır. Sahabe de "cahiliye" kelimesini vahiyden önceki yaşam tarzlarını kastederek kullanmıştır. Sonuç olarak, Cahiliye Dönemi'nde yaşayan Arapların Allah'ı hakkıyla bilmedikleri, gerek ferdi gerekse toplumsal olarak sulh ve sükûndan uzak oldukları, güçlü ve asil sayılanları haklı kabul ettikleri için bu dönem Cahiliye olarak isimlendirilmiştir. [7] Cahiliye Dönemi'nin sosyal ve kültürel kodlarını öğrenmenin önemi bugünün Müslümanı açısından sadece bir tarih bilgisi edinmek değildir. Zira Kur'an ve hadislerden de anlaşılacağı üzere bu dönem geçmişte yaşanmış ve bitmiş bir dönem olmayıp günümüzde de tekrar edebilen bir potansiyele sahip bir zihniyet yapısıdır.[8]

A. Cahiliye Toplumunda Sosyal Hayat

Arap toplumu bedevi ve hadârî olmak üzere iki farklı yaşam tarzına sahipti. Çöl ve vahalarda develeriyle birlikte konar göçer olarak çadırlarda yaşayanlara bedevi, köy kasaba ve şehirlerde kerpiçten yapılmış evlerde yerleşik hayat yaşayanlara da hadârî denilirdi.[9] Cahiliye Dönemi Araplar için kahramanlık dönemidir. Özellikle bedeviler için cesaret, şairlik, servet sahibi olmak gibi şeyler övünme ve gurur vesilesiydi. Bu övünme sebebi olan şeyler aynı zamanda fırsat bulduklarında birbirlerini öldürme ya da mallarını yağmalama sebebi de oluyordu. Kendilerine yapılan kötü bir muameleye misliyle karşılık vermek Arapların başlıca önem verdiği bir durumdu. Araplarda, özellikle Hicaz bölgesinde, merkezi hükümet şeklinde bir devlet otoritesi bulunmadığı için kabileye mensubiyet önemli hale gelmişti. Özellikle Hicaz bölgesinde çok güçlü bir kabile üyesi olmak, diğer kabilelere üstünlük ve övünç kaynağıydı. Cahiliye Araplarında kabileye mensubiyet önemli bir değer olduğu için mensup oldukları soyu

---

[4] Mustafa Öztürk, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyum Bildirisi*, (İstanbul, 1-3 Temmuz 2011), 229.

[5] Rağıb el-İsfahani, "Hilm", *Müfredât, Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, *(İstanbul: Pınar Yayınları, 2007)* 430.

[6] Âdem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 2. Baskı (İstanbul: Kuramer Yay., 2018), 16.

[7] Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Şubat 2020)

[8] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 19.

[9] Casim Avcı, Recep Şentürk, "Kabile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Şubat 2020)

tanımak açısından soy kütüğü ilmi çok önemliydi.[10] Şimdi Arap toplumunu meydana getiren bedevi ve hadarilerin yaşam tarzını oluşturan sosyal hayatlarını inceleyelim.

1. Kabile Yapısı

İnsanın yaşam tarzını oluşturması ve kültürünü ortaya koyabilmesinde en önemli etken içinde yaşamış olduğu coğrafyadır. İbn Haldun'a atfedilen "coğrafya kaderdir" sözü de bu durumu izah eden önemli bir tespittir. Zira insanoğlu doğası gereği içinde yaşadığı coğrafyanın şartlarını idrak edip o ortama uyumlu bir yaşam tarzı oluşturur. Cahiliye Araplarının içinde yaşadığı coğrafya da sınırlı imkânları olan bir çöl ortamıdır. Doğal olarak yaşamını, kültürünü ve kurumlarını bu ortamın çetin şartları karşısında ayakta kalabilmek için şekillendirmiştir.[11] İşte kabile yapısı böyle bir çöl ortamının getirdiği zorunluluk gereği ortaya çıkmıştır. Çünkü uçsuz bucaksız çöl ortamında çekirdek aile diyebileceğimiz anne, baba ve çocuklardan oluşan bir ailenin uzun süre yaşamını sürdürmesi olanaksızdır.[12] Toshihiko Izutsu'ya göre cahiliyenin toplumsal yapısının bütün özünü kabilecilik oluşturmuştur. Ona göre Arap toplumu için bir kabilenin üyesi olmak başka her türlü değerden daha önemliydi. Kan bağı yakınlığının her şeyden üstün görüldüğü ve kişinin haklı ya da haksız kendi kabilesinin üyesinden yana olmasını elzem kılan şeref duygusu, kişinin doğal olarak kabilesini sevmesi ve diğerlerini dışlaması bütün bunlar cahiliye toplumunda kişisel ahlaki değer ölçütü olarak kullanılan nihai ölçüt haline gelmiştir. Dolayısıyla Arap toplumu için kabileciliğin dışında bir 'iyi' ölçüsü hemen hemen yok gibidir.[13] Kabile yapısı akrabalık derecesine göre çeşitli isimler alır. Bunlar; fasile, fahz, batın, ammâre ve kabiledir. Bir baba ve evlattan oluşan aileye fasile, fasilelerden oluşanlarına fahz, fahzlardan oluşan yapıya batın, batınlardan oluşana da ammâre denilir. Oldukça uzak akrabaları bir arada tutan kabile ise ammârelerin bir araya gelmesiyle oluşur.[14]

Arap toplumunda kabileyi zenginlik ve şeref bakımından en üst düzeyde olan kişi yönetir. Bunlara şeyh, reis veya seyyid gibi isimler verilir. Arapçada şeyh yaşlı anlamında da kullanıldığı için kabilenin yaşça en büyüğü kabilenin lideri olarak kabul edilir.[15] Kabile liderleri genelde kabileyi oluşturan ailelerin en güçlü olanları arasından seçilir. Liderlik mutlak olmamakla birlikte ayrıca babadan oğula da geçmeyebilirdi. Çünkü liderliğin güçlü ve erdem sayılabilecek

---

[10] Neş'et Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1957), 116.

[11] Adnan Demircan, *Bedevi*, (İstanbul: Endülüs Yay., 2018), 25.

[12] Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Kültürü ve Tarihi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016) 129.

[13] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 113-117.

[14] Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez & Mustafa Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 112.

[15] Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 129.

meziyetlere sahip olmak gibi vasıfları vardır. Dolayısıyla liderliği elinde bulunduran güçlü aile zamanla gücünü ve etkisini kaybederse liderlik başka bir aileye geçebilirdi.[16]

Arap toplumu bağımsızlığına oldukça düşkün bir karaktere sahip olduğu için kral ya da devlet adamı gibi otorite altında yaşamamışlardır. Zaten liderlerinin seçiminde de bu anlayış hâkimdir. Liderlerini asla kendilerinden üstün ya da kutsal saymamışlar, aynı şartları taşıyan kişilerden yaşça büyük olanı tercih etmişlerdir. Kabile liderleri de kendilerini emir veren bir yönetici konumunda görmemişlerdir.[17] Kabile liderlerinin en önemli sorumluluğu kabilenin diğer ileri gelenlerinin oluşturduğu istişare kurulunu organize etmektir. Burada liderin asıl vazifesi emretmek olmayıp diğer kabilelere karşı kendi kabilesini temsil etmektir. Bu temsil vazifesinin oldukça ağır sorumlulukları vardır. Lider olan kişinin kabilesi adına savaşa karar vermek, barış yapmak, kabilesinin bir bireyinin diyetini ödemek, misafir ağırlamak ve kabilesini temsilen diğer kabileler arası elçilik yapmak gibi ciddi sorumlulukları vardır.[18] Liderler mutlak yönetime sahip olmakla birlikte kabile mensuplarına keyfi haksızlık yapamaz. Lider ancak kabilenin diğer ileri gelenlerine danışarak karar vermek zorundadır. Liderler toplumun bütün kesimlerinden insanlarla bir araya gelirlerdi. Liderlerin özel yönetici ismi ya da ünvanına sahip değillerdir. Kabilenin bir üyesi lideriyle ismi veya künyesiyle hitap ederek konuşur.[19]

Güçlü bir kimlik oluşturan kabile Araplardaki ferdiyetçiliğin önemini azaltabilir. Ancak Araplar bilir ki soylarının emniyet ve devamlılığını kabile örf ve adetlerine borçludurlar. Dolayısıyla kabilenin bir üyesi kendi menfaatine aşırı düşkün olsa bile kabile yapısı gereğince kabilesinin bekası için menfaatinden hatta bu uğurda yaşama hakkından bile vazgeçebilmelidir. Bir kabilenin üyesi olmak bireyin hayat garantisi olduğu için birey kabilesine kalbi bir bağlılık hissetmek ve kabilenin kurallarına da uyumlu davranmak durumundadır. Çünkü kabile kuralı gereğince kabilenin genel politikası dışına çıkan bir üye kabile tarafından dışlanır ve çölde güvenlik anlamına gelen himaye o kişi üzerinden kaldırılır.[20] Şairler, kabilede çok önemsenen kimselerdi. Çünkü onlar şiirleriyle kabilesinin üstün meziyetlerini yüceltip dilden dile yayan ve kabilenin manevi değerlerini ayakta tutan kimselerdi. Bu sebeple Cahiliye Dönemi'nde bir kabileden bir şair çıktığı zaman şenlikler düzenlenip ziyafet verilirdi. Cahiliye Araplarında kabile isimleri ya ortak atanın adıyla, ya kabilenin alt kollarına nisbetle kan bağını belirten ifadelerle isimlendirilir. Ataerkil olan Arap tolumunda nadir de olsa annenin adıyla da isimlendirilebilir kabile. Bazı durumlarda ise yaşadıkları bölge ile isimlendirilirler.[21]

---

[16] Demircan, *Cahiliye Arapları*, 2. Baskı (İstanbul: Beyan Yay., 2015), 51.
[17] Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 130.
[18] Apak, *Kuranın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 164.
[19] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 116.
[20] Apak, *Kuranın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 165.
[21] Casim Avcı, Recep Şentürk, "Kabile".

1.2. Kabile İçerisinde Sosyal Sınıflar

Kabilelerin asıl yapısını aynı ataya sahip ailelerin oluşturduğu ifade edilmişti. Ancak kabileye dışarıdan bazı sebeplerle katılımlar olur ve saf yapısını kaybeder. Dışarıdan katılan yeni üyelerle birlikte kabile yapısında çeşitli sınıflar ortaya çıkar. Aynı ataya sahip aileler hür denilen sınıfı, azatlı köle ve cariyeler mevâlî sınıfını, diğer kabilelerden veya savaş sonucu esir alınanlar ise köle sınıfını oluşturmaktaydı.[22]

1.2.1. Hürler Sınıfı

Hürler, kabileyi oluşturan ve kabileye kan bağı ile bağlanan üyelerdir. Bunlar kabileyle aynı ismi taşıyan ve eşit haklara sahip olan bireylerdir.[23] Hürlerin kan bağına göre kabile içerisindeki konumları değişiklik arz edebilir. Ayrıca hür erkek ve hür kadınlar arasında bile sosyal konum açısından farklılıklar vardır. Zira cahileye toplumu erkeğin her açıdan kadından üstün sayıldığı ataerkil bir toplumdur.[24] Gücün önemli bir üstünlük sağladığı toplumda hürler arasındaki saygınlık da güce ve savaşlardaki cesarete bağlıydı. Ayrıca doğal güçleri olduğuna inanılan kâhinler ve kendi kahramanlıklarını şiir yoluyla insanlar arasında yayan şairler de saygınlık anlamında önde gelen kimselerdi.[25]

Cahiliye toplumunda kabilenin asıl üyesi olmayan, görünürde kabile üyeleriyle eşit sayılan ancak uygulamada aynı hak ve sorumluluklara sahip olmayanlar da bulunur. Bunlar çeşitli sebeplerle kabileye dâhil olan kimselerdi. Kabileye sonradan giren kişiler abd, sâhib, ibnü'l-emân, garîb, câr, halîf, nezîl, şerik gibi isimler alırlar. Bu gibi bireyler daha çok güçsüzlük sebebiyle kabileye katıldıkları için kabilenin asıl üyeleriyle aynı statüde kabul görmezler. Hatta hukuk sistemlerinde kabileye katılan kişinin diyeti, kabilenin asıl üyesinin diyetinin yarısı kadardır.[26]

1.2.2. Mevâlî Sınıfı

Hürler ve köleler arası bir statüde olan mevali, azat edilen köle ve cariyeler ve onların çocuklarının oluşturduğu bir sınıftır. Statü olarak hem hür olanlardan hem de kölelerden farklı olduklarından dolayı diğer iki sınıftan farklı hukuki haklara sahiptirler. Örneğin, köleler gibi alınıp satılamaz fakat evlilik ve miras hukukunda kabilenin asıl üyelerinden daha aşağı seviyede muamele görürler.[27] Mevâlîler de kendi içerisinde kabileye giriş şekli bakımından ıtk, akd ve rahm olmak üzere üçe ayrılırlar. Bunlardan ilki olan ıtk; köle ya da cariye iken azat olanlara verilen isimdir.[28] Bir köle ya da cariye, sahibi için çok önemli bir başarı elde ederse azat edilir.

---

[22] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 169.
[23] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 116.
[24] Demircan, *Cahiliye Arapları*, 53.
[25] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 116; Demircan, *Cahiliye Arapları*, 53.
[26] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 170.
[27] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 171.
[28] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 118.

Kölenin sahibi “şunu yaparsan hürsün” der ve köle de o işi başarırsa özgürlüğüne kavuşmuş olur. Akit mevalisi ise bir kişinin bir kabileye ya da bir aileye ittifak ya da sığınma talebiyle katılmasıdır. Bu tür mevali olma durumu hem bireyler arasında hem de iki kabile arasında olabilir. Mevâlinin son şekli ise bir yabancının o kabileden birisiyle evlenmesi neticesinde akraba olunmasıdır. Diğer sınıflar arası hukuki uygulamalarda görülen farklılıklar bu üç tür mevaâliler arasında da vardır. Örneğin hür sınıfı ıtk mevlâsına varis olabilir ancak tersi mümkün değildir. Akit mevlâsına varis olunmadığı gibi onun vârisliği de kabul edilmez. Rahm mevlâsı hem varis olma hem de vâris olunma hakkına sahipti.[29]

1.2.3. Köleler Sınıfı

Arap toplumunun sınıfsal yapısının en alt tabakasını oluşturan bu sınıf köle ve cariyelerden oluşur. Savaşlarda alınan esirler de bu sınıfla aynı statüdedir. Esir ve köleler alınıp satılabilir ve miras yoluyla varise intikal edebilir. Ticari bir meta gibi alınıp satıldıkları için bazen birisine hediye olarak ya da gelin mehri olarak da verilebilirler. Köle ticaretiyle uğraşan tüccarlar özellikle Habeşistan ve komşu ülkelerden getirdikleri köleleri yılın belli mevsimlerinde kurulan köle panayırlarında satarlardı. Cahiliye Arapları köleleri günlük işlerinde, zanaat, ticaret ve savaşta kullanırlardı.[30]

Birçok kadim toplumda görüldüğü gibi Arap toplumunda da görülen kölelik sisteminin asıl sebebi savaşlardı. Savaş sonrasında sağ olarak ele geçirilen erkekler köle kadınlar ise cariye olarak sahiplenilir ve artık sahibinin üzerinde her türlü hakka sahip olduğu adeta bir mal olarak kabul edilirdi. Sahibi onu ister satar ister öldürür ya da hibe edebilir. Bilhassa savaşlarda düşmanından ele geçirmiş olduğu esirleri intikam için öldürebiliyorlardı. Özellikle savaş ganimeti arasındaki küçük çocukları ok hedefi olarak dikip ölünceye kadar ok atarlardı.[31]

Köleler, sahiplerinin sermayesi niteliğinde oldukları için kolay kolay özgürlüğüne kavuşturulmazdı. Ancak sahibi kendisi öldükten sonra azat edilmesi için vasiyette bulunmuşsa o köle özgür olabilirdi. Yine bir köle eğer sahibinin elinden kurtulmak istiyorsa kendisini satmasını talep edebilirdi. Ancak bu da köle için hürriyet değil sadece sahibini değiştirmekti. Kölelere statüleri gereği hukuki olarak örneğin bir ceza uygulamasında hür olan kişiye uygulanan cezanın yarısı uygulanırdı. Ayrıca savaşlara katılan köle ganimetten pay alamaz ve onun payı sahibine verilirdi.[32] Köleler sosyal hareketlilik vasıtasıyla sınıf değiştiremezlerdi. Onlar tamamen

---

[29] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 171-175.
[30] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 117.
[31] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 174.
[32] Apak, *Kurnanın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 174-175.

sahiplerinin mülkü olarak görülür ve sahiplerine itaat ettikleri sürece yemek yeme hakkına sahip olabilirlerdi.[33]

2. Asabiyet

Genel anlamda "Aynı soydan gelenlerin veya bir başka sebeple aralarında yakınlık bulunanların muhaliflere karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusu"[34] olarak tanımlanan asabiyet, Cahiliye Arap toplumunun kabile yaşantısının ruhunu oluşturan kabileyi ayakta tutan yegâne duygudur. Tanımda da ifade edildiği gibi iki tür asabiyetten söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi, baba soyundan kan bağına dayalı bir asabiyet; diğeri de hükmi asabiyet sayılabilecek, bir akit ya da anlaşmaya dayalı kurulan asabiyettir.[35]

Asabiyet kabile üyelerine ortak bir görev ve sorumluluk yükler. Zira asabiyet kabile için üyeleri arasında yardımlaşma ve dayanışmayı zorunlu kılan yazısız bir anlaşmadır. Kabileyi oluşturan asıl üyeler sürekli olarak, kabileye sonradan dâhil olan üyeler ise dâhil oldukları andan itibaren bu yazısız anlaşmanın tüm şartlarını koşulsuz kabul etmiş sayılırlar.[36] Kabileden birisi bir saldırıya maruz kaldığında -yardım çağıranın haklı ya da haksız olması gözetilmeksizin- bütün kabile üyelerinin bu kişinin yardımına koşması asabiyet kanunun bir gereğidir. Dolayısıyla Cahiliye Dönemi'nde yaygın olan kabile savaşlarının temel sebebi asabiyet duygusudur.[37]

Asabiyet Araplarda siyasi ve hukuki otorite boşluğunu doldurmak suretiyle can, mal ve ırz güvenliğini sağlamak gibi olumlu yönlere sahipken, başka bir kabilenin hak ve menfaatlerine tecavüz etmek, onlara karşı şiddet eylemlerinde bulunarak üstünlük sağlamak gibi olumsuz birtakım yönleri de bulunmaktadır. Bu tarz bir asabiyet algısı, Arap atasözleri arasında sayılabilecek "İster zalim ister mazlum olsun kardeşine yardım et" ifadesiyle yazısız bir kanun haline dönüşmüştür.[38]

3. Cahiliye Toplumunda Aile Yapısı ve Kadın Algısı

3.1. Aile

Bir toplumu ayakta tutan değerlerini koruyup sonraki nesillere ulaşmasını sağlayan aile Arap toplumu için de oldukça önemliydi. Zira aile, bir Arap için kendilerini güvende hissettikleri kabileye mensubiyeti oluşturan bir kurumdur.[39] Cahiliye Arap toplumunda çekirdek aile

---

33 Abdurrahman Kurt, "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu", Dergipark, (Erişim 16 Şubat 2020).
34 Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (Erişim 16 Şubat 2020).
35 Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet".
36 Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 207.
37 Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet".
38 Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet".
39 Demircan, *Bedevi*, 41.

diyebileceğimiz bağımsız aile örneğine pek rastlanmazdı. Çünkü içinde yaşadıkları coğrafyada herkesten bağımsız bir aile yaşamı sürdürmek mümkün değildi. Dolayısıyla Araplar geniş ve ataerkil aile içerisinde yaşıyorlardı. Nasıl ki bireyin varolmasının dayanağı kabile ise aile için de aynı şey söz konusuydu. Yani esas olan bir aileye mensubiyetten ziyade bir kabileye mensup olmaktı. Araplarda soya dayalı kan bağı bulunan kabile büyük aile olarak görülür, anne baba ve çocuklardan oluşan aile ise küçük ailedir. Dolayısıyla Arap toplumunda iki tür aileden söz edilebilir.[40]

Arap toplumunda aynı evde veya çadırda baba, kardeşler ve bunların çocukları gibi birinci dereceden yakın bağı bulunan kişilerden oluşan aileye âl, sadece anne, baba ve çocuklardan oluşan küçük aileye ise ıyâl isimleri verilir. Aile için en önemli şey erkek çocuk sayısının oldukça fazla olmasıdır. Çünkü Araplar için erkek, güç ve kazanma demekti. Kabileler arası savaşlarda erkek çocukların çokluğu sayesinde savaşlar kazanılıyordu. Bu sebeple bir kadına doğurduğu erkek çocuk nisbetinde değer verilirdi.[41]

3.2. Kadın

Kabileci yaşamın ve çöl şartlarının hâkim olduğu Arap toplumunda savaş ve mücadele kaçınılmaz bir hal alır. Dolayısıyla kabilenin erkek savaşçı nüfusu ve gücü, kabilenin egemenliğini kurması, refah ve servet içerisinde yaşaması anlamlarına gelmektedir. Savaş sonrası elde edilen ganimetleri hangi kabile daha çok ele geçirirse diğerleri üzerinde hâkimiyet kurabilirdi. Bütün bu sebeplerden dolayı da o toplumda kadından ziyade erkeğin önemini artırmıştır. Dolayısıyla bir baba erkek çocuğu dünyaya geldiğinde şenlikler düzenler ve herkese bundan övünçle bahsederdi. Ancak kız çocuğu dünyaya geldiğinde ise bunu başına gelmiş büyük bir felaket olarak görür ve öfkelenirdi.[42]

Cahiliye Arap toplumunda erkeğin daima üstünlüğü söz konusu idi. Kız çocuklarının dünyaya gelmesinden son derece rahatsız olan cahiliye toplumunun bu tutumunu Kur'an'dan[43] öğrenmekteyiz. Göçebe hayat yaşayan Araplar arasında kız çocuğu onlar için adeta bir yük gibidir. Çünkü kadın kabileyi koruyabilecek güçte olmadığı gibi esir düşme tehlikesi de vardır. Kabile için kendilerine mensup bir kadının esir düşmesi o kabilenin onur ve şerefi bakımından sıkıntılı bir durumdur.[44] Cahiliye Araplarında ataerkil anlayış hâkim olduğu için kız çocuğu olarak dünyaya gelmek doğuştan kusur ve ayıp gibi algılanır. Bu sebeple bazıları aile için yüz kızartıcı bu durumdan kurtulmak için kız çocuklarının öldürülmesinde bir beis görmemişler-

[40] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 225.
[41] Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 146.
[42] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 120.
[43] Nahl Suresi, 16/58-59.
[44] Demircan, *Cahiliye Arapları*, 59.

dir. Cahiliyede kız çocuğu denilince ilk akla gelen kız çocuklarının diri diri gömülme hadisesidir. Ancak Arap toplumunda kadın ikinci sınıf muamele görmekle birlikte bu uygulama bütün Araplarda görülen bir uygulama değildi. Daha çok çölde yaşayan zor hayat şartlarıyla mücadele etmeye çalışan bedevi kabilelerde görülen bir uygulamaydı. Kaynaklar özellikle bu konuda Temîm kabilesiyle ilgili rivayetlerden bahsetmektedir. Ancak bu durumun yaygın oluşuna dair net bilgiler bulunmamaktadır.[45]

Cahiliye toplumunda cariye olarak bir kadının değeri sahip oldukları devenin değerinden farksızdır. Çünkü cariyeleri de develer gibi alıp satabiliyorlardı. Hatta daha genç ve güzel olanlarını sermaye olarak kullanıyorlardı.[46] Ancak hür olan kadınlar, erkekler kadar değer görmese de cariyelere nispetle bir derece daha değerliydi. Fakat yine de kadın o toplumda oldukça düşük bir seviyede görülürdü. Örneğin, bir kadın ancak bir erkek çocuk dünyaya getirirse aileye dâhil olabiliyordu. Eğer bir kadın çocuk dünyaya getirmeden ölecek olursa kocasına taziyede bulunulmazdı. Cahiliye Araplarında kadının mirastan pay alma hakkı yoktu. Hatta daha da aşağılayıcı bir uygulama olarak kadın bir eşya gibi telakki edilip kocası öldükten sonra miras yoluyla varise kalırdı.[47]

Şemseddin Günaltay kadının kötü muamele görmesini o dönem için bütün toplumlarda aynı olduğu görüşündedir. Ona göre önde gelen ailelere mensup olan kadınlar istisna tutulursa Araplarda da aynı uygulamalar bulunuyordu. Diğer toplumlarda olduğu gibi Araplarda da kadın siyaset ve yönetimde erkeklerle ortak hareket edecek konumda değillerdi.[48] Öyle ki aile içi kararlarda dahi kadının söz hakkı olmazdı. Her şeye rağmen zor şartlar altında çöl gibi bir ortamda kadına hep ihtiyaç duymuşlardır. Erkekler savaşa gittiğinde kadın çadırını ve çocuklarını korumakla görevlidir. Develeri sağmak, elbise dikmek gibi zaruri vazifeleri de vardı. Cahiliye Araplarında kadını dışlayıcı bir diğer uygulama ise kadınların adet dönemlerinde putlara yaklaşmasına izin verilmemesidir. Yine kadınların bu dönemlerinde erkekler kadınları evlerinden ya da çadırlarından çıkarırlar ve onlarla aynı kaptan yemek dahi yemezlerdi.[49]

3.3. Evlilik ve Boşanma

İslâm öncesi Arap toplumunda evlilik, neslin, dolayısıyla nüfusun ve taraftar sayısının artması demekti.[50] Cahiliye toplumunda evlilikler genellikle kabile içinden kişilerle yapılırdı. Çünkü kabilenin soyu bu şekilde saf kalabilirdi. Bunlardan en yaygın olanı da amca çocukları-

[45] Apak, *Ku'ran'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 230-232.
[46] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 121.
[47] Apak, *Kuranın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 232-233.
[48] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 120.
[49] Apak, *Kuranın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 213.
[50] Öztürk, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", 238.

nın evliliğidir. Amcasının kızıyla evlenmek öncelikle amcaoğlunun hakkı olarak görülür. Dolayısıyla bir kıza dışarıdan birileri talip olduğunda amcaoğlunun rızasının alınması gerekirdi. Öyle ki bir kız amcaoğlu varken başkasıyla evlendirilirse bu aileler arası çatışma ve düşmanlığa dönüşebilirdi.[51]

Araplar arasında sanılanın aksine tek eşlilik daha yaygındı. Çok eşlilik daha çok ileri yaşlardaki, sosyal ve ekonomik durumu çok iyi olan kişiler tarafından tercih edilirdi. Çünkü evlilik maddi sorumluluğu ağır olan bir durumdu. Çok eşlilik daha çok, kabileden kocası ölen bir kadını himaye etme, kabileler arası ilişkileri geliştirmek ya da düşmanlığı bitirmek gibi nedenlerle yapılırdı.[52] Bir kadının evlenme kararı velisindedir. Kadının yaşı küçük olsa bile velisi onu kendisinden onlarca yaş büyük birisiyle evlendirebilirdi. Günümüz bakış açısıyla bunu anlamanın zor olduğunu söyleyen Adnan Demircan, bu durumun o toplumda kimse tarafından yadırganmadığını hatta bu durumu sorgulamanın o günün insanlarının aklına dahi gelmediğini söyler. Öyle ki yaşı oldukça ilerlemiş 60-70 yaşında olan birisi 15-20 yaşındaki bir kızla evlilik yapabilirdi. Böyle bir evlilik sonucu erkek öldüğünde geride kalan kadın gidip bir başkasıyla evlenebilirdi. O günkü toplum içerisinde bu durum yadırganmazdı.[53]

Cahiliye toplumunda farklı evlenme şekilleri vardır. Bunlardan en yaygın olanı kişinin kızı ailesinden istemesi ve sadâk denilen mehir karşılığında evliliğin yapılmasıydı. Bu tarz evliliklerde karşılıklı soy ve sosyal statü denkliği önem arz etmekteydi.[54] Evlenecek kişi kızın babasına ya da amcaoğluna iki aile arası denkliği izah ettikten sonra kızı isterdi. Olumlu cevap alınınca da kızın mehri belirlenir ve evlilik gerçekleşirdi. Kız için verilen mehri alma hakkı kızın babasına, babası ölmüş ise en yakın akrabasına ait olurdu. Arap toplumunda mehir nikâhın sıhhatinin bir şartı olarak kabul görüyordu. Mehir olmaksızın yapılan evlilikler gayr-ı meşru görülür ve zina ile eşdeğer sayılırdı. O toplumda bilinen meşru evlilik dışındaki birliktelikler hoş karşılanmazdı. Hz. Aişe'nin rivayetiyle birtakım uygulanan evlilik çeşitleri de vardı.[55] Örneğin seçkin bir soya sahip olmak için kadının, kocasının izniyle başkasıyla birlikte olması (İstibdâ), karşılıklı olarak eş değiştirme (bedel), bir kadının nikâhsız bir şekilde bir erkekle birlikte olması (Hıdn), mehir vermemek için erkeklerin karşılıklı olarak kız kardeş ya da kızlarını değiştirmeleri (Şiğar), üvey anne ile evlilik (Makt), tarafların süreli olarak anlaşarak yaptıkları evlilik (Mut'a) gibi birçok evlilik yöntemleri vardı. Cahiliye toplumunda çok yaygın olmayan iki tür nikâh çeşidi de bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi, ailenin mal varlığının bölünmemesi için sadece büyük erkek kardeş evlenir ve diğerleri evlenmezdi. Ancak evlenmeyen kardeşler büyük kardeşin eşiyle birlikte olabilirlerdi. Bir diğeri de iki erkeğin mallarıyla birlikte eşlerini de

[51] Apak, *Kuranın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 235.
[52] Demircan, *Cahiliye Arapları*, 56-57.
[53] Demircan, *Bedevi*, 45-46.
[54] Apak, *Kuranın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 236.
[55] Öztürk, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", 241.

ortak kabul ettikleri bir evlilik çeşidiydi. Ayrıca cahiliye toplumunda varisi olduğu yetim bir kızın üzerine ceketini atarak onun sahibi olduğunu söyleyip başkası ile evliliğine engel olabilirdi. Böylelikle kişi kıza mehir vermeden evlenmiş olduğu gibi kızın miras yoluyla sahip olduğu mal varlığını da ele geçirebilirdi.[56] Cahiliye Araplarında öz anne, kız kardeş, hala, teyze ile evlenilmezdi. Süt kardeş ile de evlenilmezdi ancak bir kadın kızı ile birlikte aynı anda nikâhlanabilirdi. Aynı şekilde hala-teyze yeğeniyle birlikte aynı erkek tarafından nikâhlanabilirdi. Kız kardeşler de aynı anda nikâhlanabiliyordu. O toplumda üvey evlatlığın karısıyla evlenmek te yasaktı.[57]

Cahiliye Arap toplumunda evliliği bitirme hakkı erkeğe aitti. Boşama hakkının kadında olduğuna dair çok az örnekler vardır. Örneğin, Hz. Peygamberin dedesi Abdulmuttalib'in annesi, Haşim ile evlenirken evlilik şartı olarak boşama hakkının kendisine verilmesini teklif etmiştir. Bu tarzda çok nadir birkaç örnek daha kaynaklarda geçmektedir. Kadın eğer kocasından boşanmak istiyorsa bir bedel vermesi gerekiyordu. Kadının boşama hakkı ancak bu şekildeydi. Bu durumda kadın mehirin bir kısmını erkeğe vererek boşama hakkı elde edebiliyordu.[58] Cahiliye Dönemi'nde boşanan kadın için iddet süresi olmamakla birlikte kocası ölen kadın bir yıl yas tutma süresi vardı. Kadın bu süre içerisinde odasına ya da çadırına çekilir, gösterişsiz kıyafet giyer, yıkanmadan, kokular sürünmeden, saçlarını taramadan, tırnaklarını dahi kesmeden kocasının matemini tutar. Bu süre tamamlandıktan sonra bir hayvana dokunmak suretiyle ya da bir tezek parçasını fırlatarak yas süresinin bittiğini gösterir ve normal yaşamına devam ederdi.[59]

B. Cahiliye Toplumunda Kültürel Hayat

Bir toplumun kültürünü yaşadığı coğrafya ve yaşam tarzı belirler. Cahiliye Araplarının çoğunluğu da göçebe bir hayat yaşadığı için kültürlerini oldukça basit bir geleneksel yapı içerisinde nesillere aktarırlardı. O toplumda bir erkek çocuğu yaşama hazırlanırken, develerin otlatılacağı mekânlara vakıf olmak, avlanma becerisi kazanmak, savaş araç ve gereçlerini kullanabilme gibi günlük hayatta kendisine yardımcı olacak bilgi ve tecrübeleri edinirdi. Ancak Kureyşliler'in çocuklarına ticareti öğretme örneğinde olduğu gibi yetiştirilme şartları sosyal konumlarıyla da alakalıdır. Kız çocuklarının hayat eğitimi ise annesi tarafından verilir ve bir kadın hangi işlerden sorumluysa o görevler kız çocuğuna öğretilirdi. Cahiliye Arapları kültürlerini sonraki nesillere sözlü gelenek vasıtasıyla aktarırlardı. Kabile mensuplarının kahramanlıkları, soylarının tek tek sayıldığı neseb şiirlerle ya da hitabetlerle nesilden nesile aktarılırdı. Ancak bu

---

[56] Apak, *Kuranın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 236- 238.
[57] Apak, *Kuranın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 238-239.
[58] Apak, *Kuranın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 243-245.
[59] Öztürk, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", 260.

aktarma işinde eğer o kabilenin soyuyla ilgili kabilenin kimliğini zedeleyecek unsurlar varsa bunlar aktarılmayıp unutulması sağlanırdı…[60]

1. Cahiliye Araplarında Günlük Yaşam

Hadari ya da bedevi Araplarının birbirleriyle münasebeti genellikle mücadele, savaş ve rekabettir. Ancak yaşam şartlarını zorlaştıran çöl ortamının sunduğu hayat şartları bazen onlara düşmanlığı bıraktırıp himaye ve dostluk anlaşmaları yapmaya da zorlamıştır. Kabileler arası dostluk ilişkisinin en başta geleni hilf denilen uygulamadır. Hilf, çöl şartlarında ayakta kalabilmek için zayıf düşmüş bir kabilenin kendisinden daha güçlü bir kabileye sığınmak suretiyle himaye talebidir. Bazı durumlarda da güçlü olduğu halde daha büyük kabilelere karşı daha güçlü görünmek için başka bir kabileyle siyasi ittifak türü bir anlaşma yapılırdı. Ancak zaruret durumları ortadan kalktığında bu anlaşma hemen bozulurdu. Çünkü cahiliye Arap toplumunda sebep ne olursa olsun bir kabileyle hilf yapmak diğerlerinin nezdinde o kabile için güçsüzlük ve savunmasızlık olarak addedilir.[61]

Cahiliye Araplarında bir diğer dostluk tezahürü ise icâre uygulamasıdır. Herhangi bir sebeple kabilesi tarafından dışlanan yalnız bırakılan kişinin başka bir kabilenin himayesine girmesidir. Arap geleneklerine göre kendisine sığınan bir kişi düşmanı bile olsa onu koruyup kollamak kendi onuru ve kabilenin şerefi için önemli bir değerdi. Cahiliye Dönemi Araplarının insan ilişkileri konusunda diğer önemli bir olgu da Araplar arasında çok yaygın olan 'müfâhare'nin (övünme) bir türü olan ve rekabet ve düşmanlıktan kaynaklanan münâfere geleneğidir. İki kabilenin üyeleri birbirleriyle soy, şeref, cesaret ve cömertlik gibi sıfatlar sebebiyle birbirlerine üstünlük iddiasına girerler ve bu konuda ehil olduğunu düşündükleri bir hakeme başvururlar. Hakemin verdiği karar iki kabile üyesi için de kabul edilirse övünme yarışı sona ermiş olurdu.[62]

Cahiliye Dönemi Arapları yemin etmek istediklerinde bir ateş yakıp ateşe yaklaşırlar ve birbirleriyle musafaha yaparak" Bizim kanımız sizin kanınızdır; sizin yok olmanız bizim yok olmamızdır" ifadelerini kullanarak karşılıklı birbirlerini himaye etme üzerine ahitleşirlerdi. Bu işlemi bazen de ellerini kana batırarak yaparlardı. Cahiliye Araplarında putlar üzerine yemin de yaygındı. Üzerine yemin edilen en önemli putlar, Lat, Uzza ve Menat idi. Ayrıca anne, baba ve ataları üzerine de yemin etmek oldukça yaygındı.[63]

2. Mesken ve Eşya Kültürü

---

[60] Demircan, *Cahiliye Arapları*, 115.
[61] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 27-28.
[62] Apak, *Kuranın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 29-31.
[63] Apak, *Kuranın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 33-34.

İslâm öncesi Arap toplumlarında yerleşik hayat yaşayanlar genellikle taş ve ahşaptan yaptıkları evlerde ikamet ederlerdi. Taş ve kireç kullanılarak bahçe içerisinde inşa edilmiş müstakil evlere 'kasr' adı verilirdi. Ancak Hicaz bölgesinde kasr özelliği taşıyan yapıların olduğu kaynaklarda geçmemektedir. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde burada 'utum' denilen kaleye benzeyen yüze yakın bina olduğu bilinmektedir. Bu binaların dışında genellikle tek katlı veya iki katlı kerpiçten evler bulunurdu.[64]

Cahiliye Dönemi'nde de Kâbe kutsal olarak sayıldığı için genellikle Kâbe'ye olan saygıdan dolayı Mekke'nin önde gelen kabileleri evlerini Kâbe'den yüksek yapmamaya özen göstermişlerdir. Bu bilgiden yola çıkılarak, evlerin en fazla birkaç kat olabileceği sonucuna varılabilir. Yine Mekkeliler evlerini Kâbe'nin görünmesini engel olacak şekilde de inşa etmemişler evlerinin yönünü Kâbe'ye göre ayarlamışlardır. Kâbe'nin şekline benzer olmasından kaçınmak için köşeli evlerden ziyade dairemsi evler yapılırdı. Zira köşeli ev yaptıklarında başlarına bir musibet geleceğine inanılırdı.[65] Binaların inşasında harç malzemesi olarak balçık kullanan Araplar, malzeme yetersizliği sebebiyle ahşabı daha çok duvarlara destek olarak ya da pencerelerin yapımında kullanırlardı. Kireç de eski dönemlerden beri evlerin yapımında kullanılan yapı malzemelerinden olmuştur.

Göçebe yaşayan Arapların evleri taşınabilir olan çadırlardı. Dolayısıyla onların evleri genellikle deri, koyun ve deve yünü, kıl ve pamuktan imal edilirdi. Çadır yapımında en fazla kullanılan malzeme keçi kılıdır. Kabile reislerinin çadırları çöl ikliminin sertliğine dayanabilecek kalın kumaştan yapılırdı. Ayrıca Araplar geçici olarak kullandıkları ve huss denilen baraka tarzı yapıları ise kamış ve ahşap malzemesinden yaparlardı.[66]

İslâm öncesi Arap evlerinde ev eşyası olarak erîke ve serîre denilen ahşap sedirler bulunurdu. Çok kullanılan diğer eşya ise el değirmenidir. Hemen hemen her evde bulunan bu değirmenle insanlar un ihtiyaçlarını sağlıyorlardı.[67]

3. Yeme-İçme Kültürü

Cahiliye Dönemi bedevilerinin temel besin kaynağını genellikle et, süt ve sütten imal edilen yoğurt, peynir ve tereyağı gibi hayvansal gıdalar oluşturmaktaydı.[68]Ayrıca çölde yaşayan bedeviler için av hayvanları da büyük bir besin kaynağı olma imkânı sunuyordu. Yaban eşeğinden bir kertenkele türü olan kelere kadar her türlü hayvan avlanabilirdi. Etlerini yemedikleri

---

[64] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,*37.
[65] Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016),87.
[66] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,* 40-42.
[67] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 43.
[68] Apak, *Kuranın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 44.

yırtıcı hayvanları ise derilerinden istifade etmek için avlarlardı.[69] İster şehirde yaşasın ister badiyede bütün Araplar için en çok tercih edilen et deve etiydi. Deve eti yanında koyun ve keçi eti de tüketilirdi. Çok nadir de olsa at eti tükettikleri de bilinmektedir. Kümes hayvanları ise daha çok yerleşik yaşam tarzını benimseyen Araplar tarafından besleniyordu. Cahiliye Dönemi'nde ölmüş hayvanın eti, kendilerinin koyunu boğmak suretiyle öldürdükleri koyunun etini, başka bir hayvan tarafından öldürülen bir hayvanın, bir yerden düşerek ölen hayvanların etlerini yerlerdi. Ancak İslâm ölmüş hayvan etini yasaklamıştır. Cahiliye Dönemi'nde canlı hayvanın bedeninden et kesilerek yenilmesi âdeti vardı. Ancak Hz. Peygamber Medine'de karşılaştığı bu uygulamayı yasaklamıştır. Araplar, acıktıklarında sivri bir şeyle hayvanı yaralayıp hayvanın kanını içebiliyorlardı. Ayrıca hayvan bağırsaklarını kanla doldurup kızartarak yedikleri de bilinmektedir. Cahiliye Dönemi'nde Arapların "şeytan yarması" denilen bir yöntemleri daha vardı. Bir hayvanı damarlarını kesmeden sadece derisi yüzülür ve boğazlanarak öldürülürdü. Kan damarlarda kalırdı ve sonrasında etiyle birlikte yenilirdi. Özellikle bedevi Arapları çölde çok fazla bulunan çekirgeyi haşlayarak ya da kızartarak tüketmişleridir.[70]

İslâm öncesi Araplara dair bilgi kaynaklarından olan cahiliye şiiri metinlerinde Arapların domuz eti yediklerine yönelik bir bilgi geçmemektedir. Ancak Şam bölgesinde yaşayan Hristiyan Arapların domuz eti tükettikleri bilinmektedir ve diğer Araplarca bu durum hoş karşılanmamaktaydı. Araplar ayrıca buğday, arpa gibi tahılları da tüketirlerdi. Pirinç ise Arap Yarımadası'nda bilinen bir gıda değildi. Yine bu bölgede mısır, nohut, mercimek gibi gıda ürünlerini de kullanırlardı. Sebze çeşitlerinden de acur, salatalık, kabak, sarımsak ve soğanı kullandıkları bilinmektedir.[71]

Cahiliye Dönemi Araplarında içki oldukça yaygın bir içecekti. Cahiliye şiirinde de içkiden ve içki âlemlerinden çok sık bahsedilir. Arap dilinde içki için yüze yakın isim bulunuyor olması içkinin o toplumda ne kadar yaygın olduğunun da bir göstergesidir. En çok hurma, üzüm, mısır, arpa, buğday ve baldan yapılan içkiler tüketilirdi.[72]

4. Giyim Kuşam Tarzı

İslâm öncesi Arap toplumunda giyim kuşam İslâm'dan sonraki dönemden farklı değildi. Zira İslâm geldiğinde farklı bir giyim tarzı önermedi. Dolayısıyla giyimleri genellikle sarık, cübbe, entari denilen uzun elbisedir.[73] Bilhassa bedevi kabilelerde giyim tarzı olarak kadın ve erkeklerinki birbirlerine benzer yapıdadır. Çünkü bedevinin giyim kuşamı da çölün kısıtlı imkânlarına göre oluşmuştur. Kadın ve erkeğin kıyafetlerinde tek fark renkleridir. Kırmızı ve

---

69 Demircan, *Bedevi,* 90.
70 Apak, *Kuranın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 45-47.
71 Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 48-49.
72 Apak, *Kuranın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 123.
73 Mehmet Azimli, *Cahiliyeyi Farklı Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 139.

dikkat çekici renkler daha çok kadınlar tarafından tercih edilirken diğer renkleri ise erkekler kendilerine uygun bulmuşlardır. İki parça ya da tek parçadan oluşan uzun elbise yaygındır. Ayrıca başlık olarak da kefiye olarak isimlendirilen bir örtü ve onu tutan ıkâl kullanılır. Çok sade olan bu başlık aynı zamanda oldukça kullanışlıdır da.

Çöl ortamında kum fırtınalarında Araplar yüzlerini bu örtüyle kapatırlar ve kumun zararından gözlerinin korurlardı. Bedeviler genellikle ayakkabı giymezdi. Çok nadiren de olsa sandalet giyerlerdi.[74] Kadınların kıyafetini tamamlayan bir de başörtüleri bulunurdu. Cahiliye Arapları sakallarını kesmezdi ancak bıyıklarını kısaltırlardı. Yine o dönemde Hz. İbrahim'den Araplara geçtiği tahmin edilen sünnet olma geleneği kadın ve erkekler için de uygulanan bir gelenekti.[75]

[74] Demircan, *Bedevi*, 96-97.
[75] Azimli, *Cahiliyeyi Farklı Okumak*, 140-141.

SONUÇ

İslâm sonrası kavramsallaşan "Cahiliye" kelimesi İslâmi dönemi İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlardan ayırmak amacıyla kullanılmıştır. Gerek Kur'an'da gerekse hadislerde genel olarak Arapların İslâm'dan önceki vahye uymayan davranışlarını ifade etmek için kullanılır. Sahabe de Hz. Peygambere daha önceki davranışlarının doğru olup olmadığını öğrenmek için önceki dönemlerini kastederek "Cahiliye" kelimesini kullanarak soru sorarlardı. Dolayısıyla Cahiliye kavramı bilgisizlik ilimsizlik anlamında değil, vahye tabi olmayan davranışları ifade etmek için kullanılmıştır.

Cahiliye Arap toplumu bedevi ve hadarî olmak üzere iki tür yaşam tarzına sahipti. Köy ve badiyelerde göçebe halinde yaşayan Araplara bedevi; şehirde yerleşik bir hayatı tercih edenlere ise hadarî denilirdi. Bedeviler göçebe oldukları için taşınabilir olan çadırlarda, hadarîler ise daha çok kerpiçten inşa ettikleri evlerde yaşarlardı.

Tarih boyunca insanın, yaşam tarzı olarak ortaya koyduğu sosyal ve kültürel unsurlar yaşadığı coğrafyanın şartlarına uygun olarak ortaya çıkmıştır. Kabile halin de yaşamak da Arap toplumu için böyle bir zaruriyet idi. Zira uçsuz bucaksız çölün hâkim olduğu ve savaşların kaçınılmaz olduğu bir coğrafyada tek başına ayakta kalmak mümkün değildi. Savaşlarda galibiyet elde etmek ve ganimetlere sahip olabilmek kabile üyelerinin çokluğuna bağlıydı. Dolayısıyla kabilede erkek çocuğuna sahip olmak kız evlada sahip olmaktan daha değerliydi. Kadınlar ise erkek çocuk dünyaya getirdiği oranda değer görürdü.

Cahiliye Arap toplumunda evlilik kurumu kabile nüfusunu artırıp diğer kabilelere üstünlük sağlamak açısından oldukça önemli idi. Soy ile övünmenin bir değer olduğu Cahiliye Araplarında evliliklerde iki ailenin soyca birbirine denk olması oldukça önemli idi. Erkek, kızın babasına mehir (sadak) ödemek suretiyle nikâh gerçekleşmiş olurdu. En yaygın olan bu nikâhın dışında farklı yollarla kadın ve erkeğin birlikteliği de mümkündü. Boşama hakkı sadece erkeğe aitti. Ancak bazı soylu ailelere mensup kadınların evlilik şartı olarak boşama hakkının kendilerine verilmesini talep edebiliyorlardı.

Cahiliye Araplarında yeme içme kültürü de çölün kısıtlı imkânlarıyla sınırlı idi. Besledikleri hayvanların et ve sütünden faydalandıkları gibi av hayvanlarından da yararlanırlardı. O toplumda içecek olarak içki en yaygın olanıydı. Cahiliye Arap toplumunda giyim kuşam bakımında erkek ve kadın arasında renk dışında bir ayrım söz konusu değildi. Tek parçadan oluşan bir elbise ve başlarını örten bir kefiye bulunurdu. Kefiye çöl ortamında kum fırtınalarına maruz kalındığında yüzlerini kapatmak için oldukça kullanışlı bir örtü idi.

Cahiliye Dönemi Müslümanlar açısından genellikle zemmedici bir dille anılır ve çağların en karanlık dönemi olarak isimlendirilir. Ancak vahiy o toplumda inmeye başlamış ve bu yeni din toplumun bütün kurum ve yapılarını reddetmemiştir. Sadece vahye aykırı olan kısımlarını düzenlemiş, aykırı olmayanları ise olduğu şekliyle almıştır. Bunun en iyi örneğini mehir yoluyla

evlilik oluşturmaktadır. Dolayısıyla o toplumu ve sosyo-kültürel yapısını tamamen reddetmek mümkün görülmemektedir.

KAYNAKÇA

Altıntaş, Ramazan, "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın". *İsamveri*. Erişim 15 Şubat 2020.

http://isamveri. org/pdfdrg/D00033/2001_c37/2001_c37_1/2001_c37_1_ALTINTASR. pdf

Apak, Âdem, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2016.

--------*Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,* İstanbul: Kuramer Yayınları, 2. Basım, 2018.

Avcı, Casim & Recep Şentürk, "Kabile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/kabile

Azimli, Mehmet, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 6. Baskı, 2019.

Çağatay, Neş'et, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Çağırıcı, Mustafa, "Asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 16 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/asabiyet

Çavuş, Levent, "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan 'Cahiliye' ", *İsamveri.* Erişim 15 Şubat 2020.

http://isamveri. org/pdfdrg/D03200/2016_1/2016_1_CAVUSL. pdf

Çelikkol, Yaşar, *İslâm Öncesi Mekke*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.

Demircan, Adnan, *Cahiliye Arapları*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Baskı, 2015.

------------*Bedevi,* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Fayda, Mustafa, "Cahiliye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 15 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/cahiliye

------------- "Bedevi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 15 Şubat 2020.

https://İslâmansiklopedisi. org. tr/bedevi

Günaltay, Şemseddin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez & Mustafa Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar,* çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.

Kurt, Abdurrahman, "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu" *Dergipark.* Erişim 16 Şubat 2020.

https://dergipark. org. tr/tr/download/article-file/143955

Öztürk, Mustafa, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku", *8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması, Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* (1-3 Temmuz 2011).

http://isamveri. org/pdfdrg/D199619/2011/2011_OZTURKM. pdf

Rağıb el- İsfahani, el-Hüseyin b. Muhammed b. El-Mufaddal, Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü, çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.

CAHİLİYE DÖNEMİNDE BİR DAYANIŞMA GİRİŞİMİ OLARAK "HİLFU'L-FUDÛL" HAKKINDA SOSYOLOJİK BİR İNCELEME

Halil Cihan*

GİRİŞ

Sosyal bünyenin inşası ve korunması, bireyler arası ilişkilerin düzenlenmesi için toplumların dayandığı yazılı ve yazılı olmayan çeşitli kurallar, antlaşmalar ve sözleşmeler mevcuttur. Aynı şekilde İslâm öncesi Mekke toplumunda, gerek Mekke'de yaşayan kabileler arasında gerek Mekke dışındaki kabilelerle ve hatta çevre ülkelerle çeşitli ittifak ve dayanışma antlaşmaları yapıldığı görülmektedir. Hz. Muhammed'in 20 yaşında katıldığı ve peygamberlikten sonra da katılmaktan onur duyduğunu belirttiği Hilfu'l-fudûl (Erdemliler Sözleşmesi) önemli bir sosyal dayanışma örneğidir. Kaynaklarda iki farklı Hilfu'l-fudûl'dan bahsedilmektedir. Bu çalışmada, Hz. Muhammed'in katıldığı ikinci Hilfu'l-fudûl konu edinilmiştir. İslâm tarihi ve siyer çalışmalarında daha çok ahlâkî gerekçeleri öne çıkarılan bu sözleşmenin, ortaya çıktığı konjonktür dikkate alındığında sosyolojik, politik ve ekonomik nedenlerinin de bulunduğu görülecektir.

A. Hilfu'l-Fudûl'un Kurulduğu Dönemin Siyasî, Ekonomik ve Sosyal Şartları

İnsan çok yönlü bir varlıktır. Bu nedenle insanlar arası ilişki ve etkileşimler sonucu ortaya çıkan sosyal gerçeklik de çok yönlü ve çok etkenlidir. Bu nedenle toplumsal bir girişim olan Hilfu'l-fudûl'ü doğru anlamak için, bu sözleşmenin yapıldığı Cahiliye Dönemi Mekke'sini siyasî, ekonomik ve sosyal bakımdan -ana hatlarıyla da olsa- incelemek gerekir.

Arapların bulunduğu bölgenin çevresinde ilk çağdan beri, Sümerler, Babilliler, Asurlar, Akatlar, Fenikeliler, Mısır, Pers, Helen ve Roma ve İran uygarlıkları gibi büyük uygarlıklar kurulmuştur. Ancak cezbeden önemli bir özelliği olmaması veya çölün aşırı zorlu şartları nedeniyle uygarlıklar tarafından işgal edilmeye değer bulunmamıştır. Öte yandan bu uygarlıklarla

* Doktora Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, halilcihan@gmail.com.

çeşitli ilişkiler de kurulmuştur.[1] Buna rağmen İslâm öncesi dönemde Mekke önemli bir jeopolitik konuma sahipti. Zira Kuzey-Güney baharat yolu gibi önemli ticaret yolları üzerinde bulunuyordu. Ma'rib ve Gazze arasında önemli bir konaklama merkezi konumundaydı.[2] Ayrıca Çok eskilere dayanan bir dinî değeri vardı çünkü "Allah'ın evi" olarak tanımlanan Kâbe buradaydı. Kâbe'yi ziyarete gelenler Mekke'ye canlılık getiriyor, ticari hayatı da canlandırıyordu. Kuzeyde Bizans ve Sasani imparatorlukları, batıda Habeşistan krallığı ve güneyde Habeşitan'a bağlı Yemen valiliği bulunuyordu. Kâbe'nin ilgi odağı olması Yemen valisi Ebrehe'yi cezbetmiş ve onu örnek alarak Yemen'de büyük bir mabet yapmıştı. Bu mabet tarihi değeri olan Kâbe'yle rekabet edemeyince Ebrehe Kâbe'yi yok etmeye karar verdi.[3] Ancak Fil sûresinde anlatıldığı üzere Ebrehe başarısız olmuştur. Hz. Muhammed'in doğumundan kısa bir süre önce (569) gerçekleşen bu olay, Kâbe'nin ve dolayısıyla Mekke'nin ilahî bir koruma altında olduğu şeklinde bir kanaate neden olmuştur.

Mekke ekonomisi ağırlıklı olarak ticarete dayalıydı. İklim şartları tarım ve hayvancılığın gelişmesine imkân tanımıyordu. Hadarî/medenî olmak bakımından genç sayılabilecek bir toplum oldukları ve bedevî anlayışının pek terk edilmeyişi kültür, sanat ve medeniyetin gelişmesine izin vermemişti. Bunda çölün getirdiği zorlu hayat şartlarının da etkili olduğu söylenebilir. Cahiliye Dönemi'nde sözlü edebiyat söz konusuydu ve şiir çok önemliydi.

Mekke hiçbir devlete ve otoriteye bağlı olmayan bir site devletiydi. Bunun avantajıyla kendi kararlarını kendileri alabiliyor, özgürce antlaşmalar yapabiliyorlardı.[4] Nedve adı verilen bir tür mecliste önemli konular görüşülür, kararlar alınırdı. Ancak bu meclise itibarlı kimseler katılabilirdi. Dolayısıyla Mekke'de seçkinlerin hâkim olduğu bir siyasal düzen vardı. İmtiyaz ve güç elde etmek için kabileler sürekli birbiriyle mücadele eder, çoğu zaman savaş yaparlardı.

Erkek veya kadının soyuna dayanan kabilecilik, Cahiliye Araplarında çok önemliydi. Watt'a göre İslâm'ın doğuşundan önce kadın soyuna dayalı kabilecilik daha yaygındı. [5] Kabilecilik, akrabalığa dayalı olduğundan **nesep asabiyetine** dayanmaktaydı. İslâm'ın gelişiyle birlikte Hz. Muhammed Arapları ve diğer ırklardan insanları dine dayalı **sebep asabiyeti** ile birleştirmeye çalışmıştır.

B. Cahiliye Dönemi'ndeki Bazı İttifak ve Dayanışma Türleri

---

[1] İbrahim Halil Er, *Siyasal İslâm Düşüncesinin Doğuşu ve Devlet* (İstanbul: Mevsimler Kitap Yayınevi, 2016), 107.

[2] Philip K Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011), 153.

[3] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Eserleri)*, trc. Salih Tuğ (Ankara: Yenişafak Yayınları, 2003), 1/287-291.

[4] Muhammed Hamidullah, "El-İlaf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. İsmail Cerrahoğlu 9/1 (1961): 215.

[5] W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, trc. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 43.

1. Velâ

Sözlükte "yardım etmek, yardımlaşmak; sadâkat ve tasarruf" anlamlarına gelen velâ terimi, bir kölenin âzat edilmesi veya velisi bulunmayan birisiyle muvâlât sözleşmesi yapılması suretiyle ortaya çıkan hükmî akrabalığı ifade eder. Velâ sayesinde köle düşmüş biri kölelikten kurtarılabilir, İslâm'a yeni giren veya velisi bulunmayan herhangi biri koruma altına alınabilirdi.[6]

2. Civâr

Civâr kelimesi sözlükte "komşuluk" demektir. Terim anlamı, bireysel olarak veya bir kabile tarafından şahıs ya da şahıslara eman verilmesi, himaye sağlanması demektir. Cahiliye Dönemi'nde ve İslâm'ın ilk dönemlerinde son derece yaygın olan bu uygulama geçici sürelidir ve belli şartlar taşır. Hz. Muhammed'in hakaret ve eziyetlere maruz kaldığı Tâif'ten dönüşünde müşriklerin ileri gelenlerinden olan akrabası Mut'im b. Adî'nin himayesinde Mekke'ye girişi bu müessesenin önemli örneklerindendir.[7]

3. Îlâf

Îlâf, Kureyşlilerin bazı kabile ve ülkelerle yaptıkları ticarî antlaşmalar için kullanılan bir kelime olup sözlükte "alıştırma, ısındırma, ahit, antlaşma, ülfet, istek üzerine verilen berat" gibi anlamlara gelir. Bu antlaşmalar Mekke ve Kureyş için o kadar önemlidir ki, Kur'ân-ı Kerîm'in bu konudan bahsedilen Kureyş sûresine "Îlâf sûresi" de denilmiştir. Bu sûrede Allah'ın Kureyş kabilesini bu îlaflar sayesinde açlıktan, yoksulluktan kurtardığı ve tehlikelerden koruduğu ifade edilir (Bkz. Kureyş sûresi). Coğrafya ve iklim şartları nedeniyle ticaretin öne çıkan gelir kaynağı olduğu Mekke'de ticaret güzergâhlarının emniyeti hayati öneme sahipti. Aynı şekilde dinî bir merkez olan Kâbe'nin rahat şekilde ziyaret edilebilmesi için de yol emniyeti gerekliydi. Yol güveliğini sağlamak için çölde yaşayan bedevîlerle, mallarını komisyonsuz şekilde satma gibi imtiyazlar, menfaatler karşılığında îlaflar yapılıyordu. Öte yandan çevre ülkelerin liderleriyle bir tür serbest dolaşım ve ticaret izni de diyebileceğimiz önemli antlaşmalar yapılmıştı. Böylece Mekke ticareti yerel ve bölgesel olmanın yanında uluslararası bir vasıf da kazanmıştı. Bu antlaşmaların yapılmasında Kureyş kabilesinin öncülük ettiği görülmektedir. Zira Hz. Muhammed'in baba tarafından üçüncü dedesi olan Abdumenâf'ın dört oğluna yaptıkları îlaflar nedeniyle "Ashâbu'l-îlâf" denilmiştir. Bunlardan Hâşim, Suriye'ye yaptığı ticarî bir seyahatte Bizans imparatoru ile görüşmüş ve ondan Mekkeli tâcirlerin Bizans topraklarında emniyet içerisinde ticaret yapabileceklerine dair bir belge almıştır. İmparator, Mekkeliler'in Habeşistan'da ticaret yapmalarına izin vermesi için Necâşî Ashame'ye de bir mektup yazmıştır. Hâşim ayrıca yol üzerindeki kabilelerle de saldırmazlık antlaşması yapmıştır. Hâşim'in kardeşleri Muttalib Yemen, Abduşems Habeşistan, Nevfel de İran hükümdarları ile benzer antlaşmalar yapmış, bu

---

[6] Şükrü Özen, "Velâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/11-15.
[7] Ahmet Önkal, "Civâr" (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/34.

ülkelere yönelik ticaret güzergâhları üzerindeki kabilelerden de saldırmazlık garantisi almışlardır.[8] Böylece Kureyş sûresinde ifade edildiği gibi, Mekkeliler kışın Yemen ve Habeşistan'a, yazın da Suriye ve Anadolu'ya kadar ticarî seferler yapma fırsatı bulmuş ve Mekke ekonomik olarak gelişmiştir. Bazı kaynaklarda bu ticarî antlaşmalara hilf denildiği de görülmektedir.[9]

4. Hilf

Hilf[10] kelimesi sözlükte "antlaşma, sözleşme ve yemin" gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise Cahiliye Dönemi Araplarının yardımlaşma, dayanışma ve güvenlik amacıyla şahıslar veya kabileler arasında yaptıkları antlaşma, ittifak ve iş birliklerini ifade eder.[11] Velâ ve civâr, zorda veya zayıf durumda olanları sosyal ve ekonomik statüleri ile diğer imkânları bakımından güçlü olanların koruması şeklindeyken, hilf eşitler arasında da yapılmaktaydı.[12] Hilfler yardımlaşma, dayanışma, himaye, savunma ve mazlumun hakkını alma gibi amaçlarla yapıldığı görülmektedir.[13] Hilflerin yapılışı esnasında bazı törenlerin yapıldığı, hilf yapanların yakılan bir ateşin etrafında, genellikle içine kan akıtılmış şarap veya zemzem suyu içerek yeminleştikleri aktarılmıştır.[14] Abduddâroğulları'nın kurduğu Hilfu'l-ahlâf'ın yemin merasiminde ise, kesilen bir hayvanın kanının bir kaba konduğu, tarafların ellerini bu kaba batırıp kanlı ellerini yalayarak yemin ettikleri belirtilmiştir. Bu nedenle yaptıkları ittifakın diğer adının da "Hilfu leakati'd-dem" (kan yalayıcıların antlaşması) olduğu ifade edilmiştir.[15] Bu uygulamaların hilflere kutsallık izafe etmek üzere yapılmış ritüeller olduğu söylenebilir.

Cahiliye Dönemi'nde yapılmış hilflerin bazıları şunlardır:

- Birinci ve ikinci Hilfu'l-fudûl
- Dabbe, Sevr, Ukl, Teym ve Adî kabileleri arasında yapılan Hilfu'r-Ribâb
- Abs ve Âmir b. Sa'saa'nın Zubyân, Teym ve Esed'e karşı yaptığı hilf
- Kureyş, Kinâne ve Huzâa kabileleri arasındaki Hilfu hums

---

[8] Hamidullah, "El-İlaf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri", 216-221; Muhammed Hamidullah, "Îlâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/63; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 39.

[9] Örneğin Bkz. Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/29.

[10] Arapça orijinali "حلف" olan bu tabirin bazı kaynak ve yayınlardaki Türkçe yazımında "hılf" ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışmada, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde ve diğer bazı eserlerde kullanılmış olan "Hilf" tercih edilmiştir.

[11] Özkuyumcu, "Hilf", 18/29.

[12] Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 43.

[13] Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi: Tahlil ve Tenkit*, 3. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 195.

[14] Özkuyumcu, "Hilf", 18/29.

[15] Hüseyin Algül, "Hilfü'l-Mutayyebîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/33.

- Kureyş ile Ehâbiş kabileleri arasındaki hilf[16]
- Kureyş kabilelerinden Abdumenâfoğulları'nın ittifak için kurduğu Hilfu'l-mutayyebîn ve buna karşı bir ittifak olarak Abduddâroğulları tarafından kurulan Hilfu'l-ahlâf.[17]

C. Hilfu'l-Fudûl Girişimi

1. Hilfu'l-Fudûl'un Anlamı

Hilfu'l-fudûl tamlamasının ilk kelimesi olan "hilf"i yukarıda açıklamıştık. Tamlamanın ikinci kelimesi olan "fudûl" ise "fadl"ın çoğuludur. Fadl, "fazilet, erdem, üstünlük" anlamlarına gelir ve şahıs ismi olarak da kullanılır. Nitekim kaynaklarda iki ayrı Hilfu'l-fudûl'dan bahsedilir ve bunların birincisine "fadl" ismindeki üç kişinin ahdettiği bir antlaşma olması nedeniyle bu ismin verildiği, dolayısıyla anlamın "Fadl'ların yemini/antlaşması" olduğu aktarılır. Bu üç kişinin Mekke'nin ilk sakinlerinden olan Cürhüm kabilesine mensup Fadl b. Fedâle, Fadl b. Vedâa, Fudayl b. Hâris [veya Fudayl b. Şürâa, Fadl b. Vedâa, Fadl b. Kudâa]) olduğu belirtilmektedir. Birinci Hilfu'l-fudûl'un anlamına dair başka rivayetler ise, ileride değineceğimiz Hilfu'l-mutayyebîn ve Hilfu'l-ahlâf'tan *daha üstün* olduğu için; Kureyşliler onu, "Bu bir *fazilet* yeminidir" diye nitelediği için; *haksız yere alınan fazla şeyler* sahibine iade edildiği için bu ismin verildiği yönündedir. [18] Bizim çalışmamıza konu olan Hz. Muhammed'in katıldığı ikinci Hilfu'l-fudûl'e bu ismin verilmesinin benzer sebeplere dayandığı görülmektedir. Nitekim bu antlaşmanın, daha önce Cürhümlü üç Fadl'ın yaptığı hilfe şekil ve mahiyet bakımından çok benzemesi nedeniyle bu isimle anıldığı şeklinde bir görüş mevcuttur.[19] Hakları savunan bir sözleşme olması, bu girişimin erdemli bir hareket olması gibi isimlendirme gerekçeleri de ortaya konmuştur.[20] Bu gerekçelerin hepsinin ortak noktası erdem, fazilet, hak, adalet ve iyilik gibi değerlere yapılan vurgudur. Buradan hareketle, bu girişimle ilgili olarak Mekke toplumunda olumlu bir algının var olduğunu ifade edebiliriz.

2. Hilfu'l-Fudûl'un Kuruluşu ve Fonksiyonu

Hilfu'l-fudûl'un kuruluşundan bir süre önce kan dökmenin yasak olduğu Haram aylarda başladığı için adına "Ficar savaşları" denilen çatışmalar yaşanmıştı. Ticarî bir mesele nedeniyle fitili ateşlenen bu savaşlarda Kureyş ve Kinâne kabileleri, Kays-ı Aylân ve müttefikleriyle çarpışmıştır.[21] Yaklaşık dört sene süren bu savaşların, Hz. Muhammed on beş ile on dokuz yaşları

---

[16] Özkuyumcu, "Hilf", 18/30.

[17] Algül, "Hilfü'l-Mutayyebîn", 18/32-33.

[18] Muhammed Hamidullah, "Hilfü'l-Fudûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/31.

[19] M. Asım Köksal, *İslâm Tarihi Hz. Muhammed ve İslâmiyet (Mekke Devri)* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981), 1/94.

[20] Mithat Eser, "Hz. Peygamber'in Zulmü Engelleme Amaçlı Hılfu'I-Fudûl'a Katılması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (15 Aralık 2009): 317.

[21] İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 7. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 66-67.

arasındayken gerçekleştiği,[22] son ikisinde Hz. Muhammed'in de yer aldığı ifade edilir.[23] Can, mal ve ırz emniyetinin pek olmadığı Cahiliye Mekkesi'nde Ficar savaşlarının ardından asayiş iyice bozulmuştu. Gerek dinî ziyaret gerek ticaret için Mekke'ye gelen insanlar çeşitli zulümlere maruz kalmaktaydı. Yemen'den ticaret için Mekke'ye gelen Zebid kabilesine mensup bir adamın uğradığı haksızlık, Hilfu'l-fudûl'un kurulmasını teşvik eden en önemli olay olarak kabul edilir. Yemenli tacirin mallarını satın alan Sehm kabilesinden Âs b. Vâil (bir rivayete göre Huzeyfe b. Kays), pazarlık edilen ücreti ödemeyince, tacir kendisine yardımcı olacak birilerini arar. Önce, Sehm kabilesinin de dâhil olduğu Hilfü'l-ahlâf'tan yardım ister. Ancak onlar Sehm kabilesinin kendilerinden ayrılmasından endişe ederek adama yardım etmezler. Hak arayışını sürdüren Zebidli tacir, ertesi gün Ebû Kubeys tepesine çıkarak mağduriyetini dile getiren bir şiiri yüksek sesle okudu. Bu feryada kayıtsız kalmayan Hz. Muhammed'in amcası Zübeyr, Mekke'in en etkili kabile reislerinden biri olan Abdullah b. Cüd'ân'ı bu konuda bir toplantı yapmaya ikna etti. Abdullah b. Cüd'ân zengin ve itibarlı olmasının yanı sıra yaşlı olması nedeniyle de saygı duyulan biriydi.[24] Toplantıya katılan Hâşim, Muttalib, Zühre, Teym ve Esed kabileleri şu yemini ettiler:

Allah'a andolsun ki Mekke şehrinde birine zulüm ve haksızlık yapıldığı zaman hepimiz, o kimse ister iyi ister kötü ister bizden ister yabancı olsun, kendisine hakkı verilinceye kadar tek bir el gibi hareket edeceğiz; deniz süngeri ıslattığı ve Hira ile Sebîr dağları yerlerinde kaldığı sürece bu yemine aykırı davranmayacağız ve birbirimize malî yardımda bulunacağız" (Süheylî, II, 73).[25]

Genç ve yaşlı Mekkelilerden oluşan kalabalık bir kitlenin katıldığı rivayet edilen bu yeminleşme törenine, o sırada yirmi yaşlarında olan Hz. Muhammed'in de katıldığı belirtilir. Bu törende diğer hilflerde de benzerleri görüldüğü bazı ritüeller yapılmıştır. Bu amaçla, "Kâbe'ye gidip Hacerü'l-Esved'in üzerine su döküp, bu suyu bir kaba akıttılar. Bu şekilde kutsanmış olan sudan teker teker içtiler ve sağ ellerini yukarı kaldırarak"[26] başka bir rivayette ise, ellerini güzel koku dolu bir çanağa batırarak[27] yemin ettiler. Hilfu'l-fudûl'e katılanlar ilk icraatlarını hemen yaparak Sehmli adamın Zebidli tacire olan borcunu ödettiler. Hilfu'l-fudûl haksızlığı gidermek adına pek çok olaya müdahil olmuştur. Mekke'nin ileri gelenlerinden Übey b. Halef'e malını satıp parasını alamayan bir tacirin alacağını tahsil etmesi Hilfu'l-fudûl sayesinde olmuştur. Diğer bir olayda, ibadet için Mekke'ye gelen Yemenli bir tacirin beraberinde getirdiği kızını, şehrin güçlülerinden olan Nübeyh b. Haccâc'ın zorla alıkoyduğu, Hilfu'l-fudûl devreye girince kızı

---

[22] Muhammed Gazalî, *Fıkhu's-Sîre*, trc. Resul Tosun, 8. Baskı (İstanbul: Risale Yayınları, 2016), 77.
[23] Hamidullah, *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Eserleri)*, 1/51-52.
[24] Köksal, *İslâm Tarihi Hz. Muhammed ve İslâmiyet (Mekke Devri)*, 1/93; Hamidullah, "Hilfü'l-Fudûl", 18/31-32.
[25] Hamidullah, "Hilfü'l-Fudûl", 18/32.
[26] Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 38.
[27] Köksal, *İslâm Tarihi Hz. Muhammed ve İslâmiyet (Mekke Devri)*, 1/93.

serbest bıraktığı anlatılır. Hz. Muhammed'in yer aldığı bir diğer olayda ise; mallarını satmak için Mekke'ye gelen Zübeyd kabilesinden bir tacirin mallarını ucuza almak isteyen Ebû Cehil'in diğer tüccarların ondan alışveriş yapmasına engel olarak mala düşük bir fiyat biçtiği aktarılır. Hz. Muhammed olaya müdahil olur ve adamın malını, satmak istediği fiyattan kendisi almış, Ebû Cehil'i de Hilfü'l-fudûl'u hatırlatarak bir daha böyle şeyler yapmaması konusunda uyarmıştır.[28] Hilfu'l-fudûl'un işlevselliğine dair şu örneği de verebiliriz: Muâviye'nin halife olduğu dönemde, Medine valisi olan yeğeni Velîd b. Utbe ile Hz. Hüseyin arasında malî bir mesele nedeniyle anlaşmazlık çıkmıştı. Hz. Hüseyin, adil davranmayan Velîd'e hakkının verilmemesi durumunda Hilfu'l-fudûl'e başvuracağını söyleyince, Velîd Hz. Hüseyin'in hakkını vermiştir.[29]

İbn İshak'ın aktardığına göre, Hz. Muhammed bu anlaşmadan peygamber olduktan sonra da övgüyle bahsederek, "*Ben Abdullah b. Cüd'ân'ın evinde öyle bir antlaşmaya şahit oldum ki onu çil çil develere değişmem. Eğer İslâm'da da ona davet edilsem, muhakkak icabet ederdim.*" demiştir.[30]

Mekkelilerin gurur duyduğu Hilfu'l-fudûl'un yeni katılımlara açık olmadığı belirtilmiştir. Bu nedenle fazla uzun ömürlü olmayan bu antlaşma, yirmi-otuz yıl kadar sonra, Emevî hilâfetinin ilk zamanlarında son mensubunun da vefat etmesiyle sona ermiştir[31]

D. Hilfu'l-Fudûl Hakkında Sosyolojik Değerlendirmeler

Sosyal fonksiyon, "sosyal sistemin parçalarının, onun düzenli işleyişine yaptıkları katkı"[32] olarak ifade edilir. Hilfu'l-fudûl çeşitli sosyal fonksiyonları olan bir girişimdir. Kötülük ve haksızlığın yaygın olduğu Cahiliye Dönemi'nde böyle bir antlaşmanın yapılmış olması anlam ve değerini artırmaktadır.

Nesep asabiyetinin sosyal statiğe hâkim olduğu Cahiliye Araplarında akrabalık bağı çok önemliydi. Velâ, civâr ve hilf yoluyla kurulan yapay akrabalıklar, Mekke toplumunun bu içe kapanık yapısının dışa açılan pencereleri hükmündeydi.[33] Bu müesseseler yoluyla kendileriyle bağ kurulan kişiler, kabile veya sülale mensupları gibi muamele görürdü. Dolayısıyla bu müesseselerin sosyal bütünleşmeyi destekleyen bir fonksiyonu olduğu görülmektedir.

Hilfu'l-fudûl'un önemli bir özelliği de sosyal dayanışmaya olan katkısıdır. "Toplumsal planda bir amacın gerçekleşmesi için yapılan işbirliğinden doğan güç"[34] olarak tarif edilen dayanışma, toplumda huzur, barış ve adalet tesisine hizmet eder. Dayanışmacı ortamlarda ortak deneyimlerinin yoğun olması birlikte yaşamı destekler, yardımlaşma ve katılım değerleriyle

---

[28] Hamidullah, "Hilfü'l-Fudûl", 18/32.
[29] Abdülvehhab Öztürk, trc., *Siret-i İbn Hişam (İslâm Tarihi)* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2014), 1/184-185.
[30] Öztürk, *Siret-i İbn Hişam (İslâm Tarihi)*, 1/184.
[31] Hamidullah, *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Eserleri)*, 1: 54; Hamidullah, "Hilfü'l-Fudûl", 18/32.
[32] Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 8. Basım (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 25.
[33] Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 35.
[34] M. Ali Kirman, "Dayanışma", *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 80.

birlikte güçlü kardeşlik duygularının oluşmasını sağlar.[35] Verilen örneklerde görüldüğü gibi, Hilfu'l-fudûl dayanışma fonksiyonunu var olduğu sürece yerine getirmiştir. Medine'de siyasî lider vasfı da alan İslâm peygamberi, muhacirlerle ensar arasında "muahât" (kardeşlik) ilan edince, "İslâm'da hilf yoktur" (Buhârî, "Edeb", 67) diyerek Müslümanların ayrı bir ittifaka ihtiyacı olmadığını belirtmiştir.[36] Hz. Muhammed'in daha önce, İslâmiyet döneminde bile çağrılmış olsa katılacağını ifade ettiği Hilfu'l-fudûl yerine, daha işlevsel başka bir alternatif geldiğinde onu tercih etmesi rasyonel bir tutumdur. Zira sosyal kurumlar şekil ve yapı bakımından değişebilir. Eğer fonksiyon yerine geliyor ve yeni kurum eskisinden daha güçlü yapıdaysa bu değişime direnmek zararlı olabilir.

Bu sosyal fonksiyonları nedeniyle sivil toplum kuruluşlarını (STK) andıran Hilfu'l-fudûl için, günümüzdeki anlamıyla "bir sivil toplum kuruluşu"dur, demek yerinde olmayacaktır. Nitekim sivil toplum kavramı, "müstakil bir toplum yapısını değil, toplumdaki bir sosyal grup statüsünü, vatandaşların gerçekleştirdiği bir organik yapılanma biçimini" ifade eder.[37] Dolayısıyla STK'ların organik bir yapısı vardır. İşbölümü, hiyerarşi belli bir mevzuat çerçevesinde kurulma gibi unsurları vardır. Hilfu'l-fudûl da bunlar mevcut değildir, mevcut olsa da sınırları net değildir. Ancak gönüllülük, devlet/hükûmet-dışı olma, gaye ve ideal birliği, toplum yararına olma gibi nitelikleri ve yukarıda açıkladığımız fonksiyonları bakımından "sivil toplum" girişimi sayılabilir. Biz Hilfu'l-fudûl için ***organizasyon, teşkilât*** gibi kurumsal organizasyon tabirlerinin kullanımını uygun olmadığını, ***antlaşma, sözleşme, inisiyatif, girişim,*** gibi tabirlerin daha uygun olduğunu düşünmekteyiz. Çalışmızda da bu hususu gözettik.

Seçkinler kuramının öncülerinden olan Mosca'ya göre, ilkel ve az gelişmiş toplumlardan en ileri seviyedekilere kadar tüm toplumlarda iki sınıf insan görülür: Yöneten ve yönetilen sınıflar.[38] Cahiliye toplumunda da seçkin bir azınlık Mekke'ye hâkimdi. Bu elit kesim kendilerine zarar gelmediği veya bir menfaatleri olmadığı sürece, her haksızlığa karşı harekete geçmezdi. Site devleti olarak tanımlanan Mekke kurumsal bir devletin çoğu özelliğini de taşımamaktaydı. Örfler dışında standartları olan bir yargı sistemi, düzenli ordu veya kolluk kuvvetleri, yoktu. Meclis denebilecek Nedve ve elitlerin hâkimiyetindeki güçler birliği sistemi her konuya çözüm üretemiyordu. Cahiliye Mekkesi'nde toplum Durkheim'in bahsettiği mekanik dayanışma aşamasından organik dayanışma aşamasına[39] henüz geçmemişti. Organize ve sistematik bir işbirliği mevcut değildi. Nesep asabiyetine dayalı kabilecilik, güçlü olanın, sayıca fazla olanın, soyca

---

35 Gordon Marshall, "Dayanışmacılık", *Sosyoloji Sözlüğü*, trc. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 133.
36 Özkuyumcu, "Hilf", 18/30.
37 M. Ali Kirman, "Sivil Toplum", *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 287.
38 Mustafa Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi: Bir Sosyal Kurum Olarak Siyaset*, 2. Basım (İstanbul: Açılım Kitap, 2006), 43.
39 Anthony Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, trc. Tuncay Birkan, 2. Basım (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), 89-90.

asil olanın avantajlı olduğu bir düzene yol açmıştı. Bu siyasal koas ortamında hilfler, önemli bir siyasî askerî ve sosyal güvence mekanizması demekti. Adaleti sağlama fonksiyonu ile bazen yargı görevi gördüğü de söylenebilir.

Sprott büyük küçük tüm toplumların, saygınlık zümrelerinden oluşan tabakalara bölündüğünü savunur. Burada ayırt edici unsur, özgür olup olmamak; kast, sınıf veya klan; meslek; idarî hiyerarşi veya gelir düzeyi olabilir.[40] Mekke'deki sosyal tabakalaşmada kölelik, soy/kabile ve ekonomiye dayanmaktaydı. Daha önce bahsettiğimiz velâ ve civâr ve hilfler yoluyla bazı durumlarda, alt tabakada olmanın olumsuzlukları bertaraf etmek mümkün olmaktaydı. Watt, Hilfu'l-Fudûl'dan, "görece zayıf olan sülalelerin oluşturduğu bir birlik"[41] olarak bahseder. Yukarıda verdiğimiz Hilfu'l-fudûl antlaşma sözlerinin sonundaki "*…ve birbirimize malî yardımda bulunacağız.*" ifadesini de beraber değerlendirirsek; bu iki durum Hilfu'l-fudûl'un, antlaşmaya katılanlara da çeşitli avantajlar sağladığını göstermektedir.

Kureyş'ten Abdumenâfoğulları'nın kurduğu Hilfu'l-mutayyebîn ile buna karşı Abduddâroğulları tarafından kurulan Hilfu'l-ahlâf'ın hikâyesi de maddî durumların hilf kurulmasının önemli nedenlerinden olduğunu ortaya koyar: Hz. Peygamberin baba tarafından dördüncü dedesi Kusay b. Kilâb, Mekke topraklarını on parçaya ayırmış ve Kureyş'in on kolu arasında paylaştırmıştı. Vasiyetiyle, şehir meclisine başkanlık etme, başkumandanlık, Kâbe'nin örtü ve anahtarlarının muhafazası, sancaktarlık, hacılara su temini ve yoksul hacıları doyurma görevlerini oğlu Abdüddâr'a vermişti. Abdumenâfoğulları daha önce hak iddia etmedikleri bu görevleri amca çocuklarından istediler. Abduddâroğulları buna yanaşmayınca anlaşmazlık çıktı ve bu yüzden gruplaşma meydana geldi. Sonuçta, başkumandanlık, hacılara su temini ve yoksul hacıları doyurma görevleri Abdumenâfoğulları'na verildi. Bu anlaşmazlık, salt bir itibar mücadelesinden öte, bu görevler vesilesiyle elde edilecek maddî kazanımların da mücadelesiydi.[42] Nitekim olayın aktarıldığı yerde, Abdümenâf'ın itibarına güvendiği için bu vazifelere önem vermediği[43] belirtilmektedir. Mesele itibar olsaydı, Abdümenâf'ın baştan itiraz etmesi gerekirdi.

Muhacir ile ensar arasında Hz. Muhammed'in kurduğu muahâtın da bir hilf olduğu belirtilir.[44] Muahât ilk kurulduğunda, kardeş ilan edilenler Nisâ sûresinin 33. ayetindeki hükme göre öz kardeş gibi birbirine mirasçı olabiliyordu. Ancak bu durum uzun sürmemiş ve Enfâl sûresinin 75. âyetiyle kardeşlik sözleşmesi yapanların birbirine mirasçı olması yasaklandı.[45] Bu olay,

---

[40] Walter John Herbert Sprott, *Sosyoloji*, trc. Mehmet Karaoğlu - Ülker Yükselbaba (İstanbul: Seyir Yayıncılık, 2002), 89.
[41] Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 59.
[42] Algül, "Hilfü'l-Mutayyebîn", 18/32-33.
[43] Algül, "Hilfü'l-Mutayyebîn", 18/32.
[44] Şulul, *İlk kaynaklara göre Hz. Peygamber devri kronolojisi*, 433.
[45] Özkuyumcu, "Hilf", 18/30.

İslâm Dini'nin sosyal ve ekonomik gelişmeleri ve dengeleri gözettiğini göstermektedir. Anlaşılıyor ki, Cahiliye Dönemi'nde olduğu gibi, Medine döneminde de insanlar maddî olanak ve kazanımları önemsemekteydi.

Hilfu'l-fudûl'u sosyolojik perspektifle incelemek, bu olgunun daha doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu katkılardan biri, Hilfu'l-fudûl'un nedenlerinin sadece manevî temellere dayanmadığını belirtmek olabilir. Yukarıdaki açıklama ve gerekçelerle, Hilfu'l-fudûl kurulurken maddî sebeplerin de etkili olduğu söylenebilir. Adalet duygusu, vicdan, merhamet gibi değerleri de kabul etmekle birlikte ekonomik nedenlerin önde gelen sebep olduğu sonucuna varılmıştır. Hilfu'l-fudûl'un kuruluş kıvılcımını çakan olay da ticarî merkez olan Mekke'nin ekonomik hayatıyla ilgiliydi. Güvenlik sorunu olan bir yerin ticarî cazibe merkezi olamayacağı açıktır. Cahiliye Araplarının da bu hususu öncelediği düşünülebilir. Bu noktada Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan bazı anlaşmazlıkların ekonomi temelli olduğunu belirtmekte de fayda vardır. Mesela, Hz. Ebu Bekir dönemindeki "İrtidat (İslâm'dan dönme) Savaşları"nın, zekât vermek istemeyenlerle yapıldığı bilinmektedir.

SONUÇ

Hak ve adaletin gözetilmediği Cahiliye Dönemi'nin olumsuzlukları arasında Hilfu'l-fudûl gibi bir girişimin var olması, en kötü ortam ve zamanlarda bile iyilik umudu olabileceğini gösteren müstesna bir örnektir. Ne var ki bu girişimi bütün iyiliklerin başlangıcı, hak ve adalet mücadelesinin mutlak örneği gibi görmek doğru değildir. İslâm öncesi dönemde olduğu halde, sırf Hz. Muhammed bu antlaşmaya katıldı diye onu böyle eşsiz bir pozisyona koymak olguyu doğru anlamamaktır. Zira İslâm düzeni kurulunca Hz. Muhammed de diğer hilflerin hükmü ve gereği kalmadığını ifade etmiştir. Ancak çoğu kaynak ve yayında, Hilfu'l-fudûl'un bahsettiğimiz eşsiz konuma oturtulduğu görülmektedir. Örneğin Mithat Eser, "*Hz. Peygamber'in Zulmü Engelleme Amaçlı Hılfu'l-Fudûl'a Katılması*" adlı makalesinde, Hilfu'l-fudûl ile BM'nin Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi ve İslâm Konseyi'nin yayınladığı İslâm'da İnsan Hakları Beyannamesini mukayese etmiş ve onların teoriden uygulamaya geçmediğini, zulmü engellemede yetersiz kaldığını ifade etmiştir.[46] Oysa bu beyannameler ve buna benzer antlaşma ve sözleşmeler olmasa dünyanın daha güvenli ve huzurlu olmayacağı ortadadır. Kaldı ki, Hilfu'l-fudûl gibi bir şehir antlaşması ile uluslararası antlaşmalar aynı kategoride olmadığından uygulanabilirlikleri de farklıdır. Ayrıca bahsi geçen sözleşmelerin başarısızlığını ortaya koymak için Hilfu'l-fudûl kıyasından daha somut veriler ve argümanlar kullanılabilir.

Hilfu'l-fudûl'un haksızlıkla mücadele, iyilikte yardımlaşma, sivil toplum girişimi olma yönleriyle ilham ve referans kaynağı olmasında elbette bir beis yoktur. Önemli olan mutlak veya

---

[46] Eser, "Hz. Peygamber'in Zulmü Engelleme Amaçlı Hılfu'I-Fudûl'a Katılması", 327.

kutsal bir antlaşmaymış gibi muamele etmemek. Örneğin "*Hılf'ül Fudul'dan Günümüze Sivil Toplum ve Sendika*" adlı eserinde Ahmet Yıldız, Hilfu'l-fudûl'un haksızlığa karşı çıkma fonksiyonuna atıf yaparak sendikacılık konusunda Hilfu'l-fudûl'u referans almıştır.[47]

Hak, adalet, barış ve yardımlaşma gibi konularda tarih boyunca daha pek çok iyi örnek olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Hz. Muhammed'in yaptığı Medine Sözleşmesi de bunun bir örneğidir. Zaten İslâm Dini'nin en büyük mücadele alanlarından bir maddî-manevî haklardır. Mâide sûresi 2. ayetteki "… İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın" ifadesi iyilik konusunda işbirliğine vurgu yapan önemli bir mesajdır. Dolayısıyla Hilfu'l-fudûl'unkine benzer fonksiyonlarını yerine getirmek üzere kuruluşlar meydana getirmek, organizasyonlar yapmak ve bu tür girişimleri desteklemek İslâm'ın ruhuna uygundur.

[47] Ahmet Yıldız, *'Hıl'fül Fudul'dan Günümüze Sivil Toplum ve Sendika* (Ankara : Diyanet-Sen, 2009), 14, 45-46.

KAYNAKÇA

Algül, Hüseyin. "Hilfü'l-Mutayyebîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Aydın, Mustafa. *Siyasetin Sosyolojisi: Bir Sosyal Kurum Olarak Siyaset*. 2. Basım. İstanbul: Açılım Kitap, 2006.

Er, İbrahim Halil. *Siyasal İslâm Düşüncesinin Doğuşu ve Devlet*. İstanbul: Mevsimler Kitap Yayınevi, 2016.

Eser, Mithat. "Hz. Peygamber'in Zulmü Engelleme Amaçlı Hılfu'I-Fudûl'a Katılması". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (15 Aralık 2009): 311-329.

Gazalî, Muhammed. *Fıkhu's-Sîre*. Çev. Resul Tosun. 8. Baskı. İstanbul: Risale Yayınları, 2016.

Giddens, Anthony. *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*. Çev. Tuncay Birkan. 2. Basım. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. 8. Basım. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Hamidullah, Muhammed. "El-İlaf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Çev. İsmail Cerrahoğlu 9/1 (1961): 213-222.

Hamidullah, Muhammed. "Hilfü'l-Fudûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/31-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Hamidullah, Muhammed. "Îlâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Eserleri)*. Çev. Salih Tuğ. Ankara: Yenişafak Yayınları, 2003.

Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011.

Kirman, M. Ali. "Dayanışma". *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. 391. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Kirman, M. Ali. "Sivil Toplum". *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. 391. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Köksal, M. Asım. *İslâm Tarihi Hz. Muhammed ve İslâmiyet (Mekke Devri)*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981.

Lings, Martin. *Hz. Muhammed'in Hayatı*. Çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Marshall, Gordon. "Dayanışmacılık". *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. 917. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.

Önkal, Ahmet. "Civâr". 8: 34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Özen, Şükrü. "Velâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/11-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Özkuyumcu, Nadir. "Hilf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Öztürk, Abdülvehhab, çev. *Siret-i İbn Hişam (İslâm Tarihi)*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2014.

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. 7. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.

Sprott, Walter John Herbert. *Sosyoloji*. Çev. Mehmet Karaoğlu - Ülker Yükselbaba. İstanbul: Seyir Yayıncılık, 2002.

Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi: Tahlil ve Tenkit*. 3. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Watt, W. Montgomery. *Hz. Muhammed Mekke'de*. Çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

Yıldız, Ahmet. *'Hıl'fül Fudul'dan Günümüze Sivil Toplum ve Sendika*. Ankara : Diyanet-Sen, 2009.

CAHİLİYE DÖNEMİ ARAP TOPLUMUNUN ASABİYET ALGISI ve İLK DÖNEM İSLÂM TOPLUMUNA YANSIMALARI

Muhammet Sadullah Alkış[*]

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Cahiliye

Cahiliye "cehl" fiilinden türemiş bir mastar olup sözlükte bilmemek, tanımamak, ayrıca kaba davranmak, gücendirmek gibi anlamlara gelir.[1] Bu konuda Ragıp el-İsfehani "Cehl" e üç anlam verir; bunlardan birincisi nefsin ve aklın bilgiden yoksun olması, ikincisi bir şeyin olduğundan farklı olduğuna inanmak, üçüncüsü ise bir konuda yapılması gerekenin doğruluğuna bakılmaksızın gerçeğin tam tersini yapmadır.[2] Buna göre "cahil", "cehl" sahibi, yani bilgiden mahrum olan, davranışları gereği gibi olmayan, kısacası kendini bilmeyen kişi demektir.[3] Ayrıca Cahiliye kelimesi Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında geçen süreyi ifade için de kullanılır.[4] Goldziher ise Hz. Peygamber'in İslâm'ı barbarlığın karşıtı olarak açıklamış olduğunu hatırlatır ve bu anlamdaki Cahiliye'nin asıl karşıtının hilim (hilm) olduğunu belirtir. Hilim kelimesi "metanet, güç, fizikî bütünlük ve sağlık, teennî, sükûnet, bağışlama, yumuşak huyluluk, ahlâk ve karakter sağlamlığı, fazla duygusal olmama, ihtiyat ve ılımlılık" gibi mânalara gelir. Buna göre halîm, günümüzde "medenî insan" diye adlandırılan kişidir. Bunun zıddı olan cahil ise "azgın, arzularının esiri, hayvanî içgüdülerini takip eden, vahşi, şiddet taraftarı ve aceleci bir karaktere

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, salkis46@hotmail.com

[1] Hüseyin K Ece, *İslâm'ın Temel Kavramları*,(İstanbul: Beyan Yay 2017), 102.

[2] Râgıb el- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (502/1108), *el- Müfredât fî Ğarîbi'l Kur'ân,* çev. Yusuf Türker, Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü, 4. Baskı (İstanbul: Pınar Yayınları 2016), 355.

[3] Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 2. Baskı,(İstanbul: Ensar Neşriyat 2012), 11.

[4] M. Ali Kirman, "Cahiliye", *Din Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı,(İstanbul: Rağbet Yayınları 2011), 64.

sahip" başka bir ifade ile "barbar kimsedir."[5] Kabalık, görgüsüzlük ve gayr-ı medenilik anlamına da gelen bu kavram İslâm'a uymayan her türlü inanç, söz, fiil ve davranışı ifade eder.[6]

Arapların İslâm'dan önceki tarihlerinin cahiliye kelimesiyle ifade edilmesinin sebepleri arasında onların hayat tarzına bedeviliğin hâkim olması, çevrelerinde yaşayan insanlara nispetle medeniyet bakımından geri kalmaları, bilgisizlik ve gaflet içerisinde göçebe ve yarı göçebe hayatı yaşamaları gösterilmiştir.[7]

Cahiliye zihniyeti fahredene karşı fahrla, saldırana karşı saldırı ile sert davranana karşı sertlikle karşılık verir. Barbarlığa karşı, barbarlığı teklif eder. Bu özelliğinden dolayı Goldziher, Cahiliye'ye barbarlık der. Cahiliye insanını zulme ve saldırıya iten; küfür ve cehalettir, zulüm ve kibirdir, zenginliklerine ve güçlerine güvenmeleridir. Taşkınlıklarına mahkûm, dünyevi ve menfaatperest olan bu insanlar 'zulmetmezsen zulüm görürsün' psikolojisi ve alışkanlığı içerisindedirler. Onlara göre şerefli olmak tevehhüre, gözü pekliğe, otoriteye isyana dayalıdır. Alçakgönüllülük düşkünlüğün delilidir.[8]

1.2. Kabile

Arapçada "önüne almak, karşısına almak" anlamındaki kabl kökünden gelen kabîle aynı atadan geldikleri kabul edilen ve aralarında nesep irtibatı bulunan insan topluluklarına verilen ortak isimdir.[9] İslâm öncesi Arap toplumu çöl hayatının ortaya çıkardığı bir sosyal model olan kabile sistemi üzerine kurulmuştur.[10]

Cahiliye Dönemi Arap toplumunda günümüz dünyası gibi bireyselleşmiş bir toplum söz konusu değildir. Çöl şartları gereği, toplum basit aile hayatından değil kalabalık ve güçlü geniş ailelerden, yapılardan oluşmaktadır. Küçük aileler hayatta kalabilmek ve kendilerini korumak için bir araya gelmek zorundalardır. Bu birlikteliklerin kan bağıyla olduğu düşünülse de sadece kan bağı ile oluşmamaktadır.[11] Bu birlikteliklerin inanç üzerine kurulduğu da gözlemlenmiştir.

Kabileye mensubiyet kişinin var olma garantisi anlamına geldiği için, kabile üyesinin kabilesine gönülden bağlanması ve ailenin geleneklerine tereddütsüz tabi olması gerekir. Zira kabi-

---

[5] Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7/17.
[6] İsmail Karagöz, "Câhiliyye", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 5. Baskı, (Ankara: DİB Yayınları 2010), 79.
[7] Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 12.
[8] Ragıp Çelik, *İslâm'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslâm Tebliğine Etkileri,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Konya 2012), 19.
[9] Casım Avcı- Recep Şentürk, "Kabile", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 24/30.; Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi- 1*, 74.
[10] Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez- Mustafa Hizmetli, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 31.; Adem Apak, *Erkan Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, 3. Baskı, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 23.
[11] Ayrıca Diyanet İslâm Ansiklopedisinden "hılf" kavramına bakınız.

lenin genel politikası hilafına hareket eden üye dışlanmakta, onun üzerinden çöl güvenlik sistemi olarak ifade edilebilecek olan himaye kaldırılmakta, özetle onun soyuyla tüm bağı kesilmektedir ki, bu bir Arap'ın toplumda karşılaşabileceği en büyük felakettir.[12]

Kabilecilik bir toplum içerisinde yer alan çok sayıda etnik grup, cinsiyet tercihi, toplumsal çıkar ve dini grup mensuplarının duygusal ve irrasyonel davranışlar sergileyerek kendi kimliklerini öne çıkarmaya çalışmalarını ifade eden bir kavramdır. Yine kabilecilik, yaygın toplumsal kimliğin kırıldığı, insanların kendilerini yalnızca daha dar bir kategori ile kimliklendirdiği durumları tanımlamada kullanılır. Mikro milliyetçilik olarak da adlandırılan kabileciliğin, bir grupta kimlik bulan insanların ayrılmalarına ve bölünmelerine neden olduğu ve daha büyük bir gruplaşma içindeki vatandaşların paylaştığı bir anlamı çok daha kırılgan yaptığı bilinmektedir. Bu kavram genellikle duygusal ve irrasyonel davranışların daha sık görüldüğü insan topluluklarının nitelerken kullanılır.[13]

1.3. Asabiyyet

Asabiyet; sözlükte sarmak, kuşatmak ve yakınlarını korumada aşırıya gitmek manasına gelir, terim olarak ise Cahiliye Dönemi'nde aralarında soy birliği veya başka sebeplerle yakınlık bulunanların fertlerin herhangi bir dış tehlikeye karşı korumak veya saldırı söz konusu olduğunda birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusu ve ruhu demektir.[14]

Asabiyetin siyasî ve hukukî alanlardaki otorite boşluğunu doldurmak, mal, can ve ırz güvenliğini sağlamak gibi olumlu yönleri yanında; aile, aşiret veya kabilenin yahut benzer bir topluluğun hak ve menfaatlerine tecavüzde bulunmak gibi olumsuz yönleri de vardır.[15] Araplar arasında asabiyet, toplumsal birlik ve beraberlik yerine "*Kardeşimle beraber, amcaoğlumla; amcaoğlumla beraber diğer kabileyle savaşırım*"[16] ya da "*Bizden olmayan ancak bizim düşmanımızdır*" [17] şeklinde formüle ettiği bir gerçeği yansıtmaktadır. Hz. Peygamber asabiyeti "*Bir kimsenin haksız olmasına rağmen kavmine yardımcı olması*"[18] şeklinde tanımlamış ve "*İslâm'da asabiyet yoktur*" demek suretiyle de reddetmiştir.[19]

---

[12] Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 131.

[13] Kirman, "Kabilecilik", *Din Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*, 172

[14] Mehmet Canbulat, "Asabiyet", *Dini Kavramlar Sözlüğü,* 32.; Apak, *Erkan Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, 39.; Ece, *İslâm'ın Temel Kavramları*, 50.

[15] Canbulat, "Asabiyet", *Dini Kavramlar Sözlüğü,* 32.

[16] Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu – Sosyal Kültürel ve İktisadi Hayat –,* 1. Baskı, (İstanbul: Kuramer Yayınları 2017), 202.

[17] M. Hanefi Palabıyık, "Asabiye", *Kavram Haritaları Siyer'in Yüzü,* 1. Baskı, (Ankara: Otto Yayınları 2017) Birinci Baskı, Ankara 2017, 162.

[18] M. Emin Özafşar, (Genel Koordinatör), *Hadislerle İslâm*, 1. Baskı, (Ankara: DİB Yayınları 2014), 5/389.

[19] Palabıyık, "Asabiye", *Kavram Haritaları Siyer'in Yüzü,* 162.

İbn Haldun ise asabiyeti aileden devlete kadar her türlü birlikteliğin ve organizasyonun temel öğesi[20] olarak kabul edip nesep ve sebep olmak üzere ikiye ayırmıştır.[21] Ona göre "*ilkel hayattan medenî hayata; kabile birliklerinden devlet yapısına; kaba kuvvet döneminden hukuk düzenine geçişin her safhasında rol oynayan temel faktör asabiyet dinamizmidir.*"[22]

Asabiyet sadece "ırk ya da etnisite" demek değildir. Asabiyetin zayıflaması, toplumun gerilemesi ve çöküşü getiren bir sebeptir.[23]

İbn Haldun'a göre asabiyet; akrabalık, hısımlık, taraftarlık gibi anlamlara gelmektedir. Genel olarak bir kişinin kan bağıyla bağlı olduğu kabilesini ifade eder. İslâm'dan önce Araplar, bir kişinin "asabesi" dediğinde, haklı veya haksız, başkalarına karşı onun yanında yer alıp onu destekleyen akrabalarını ve kabilesini kastediyorlardı. İbn Haldun, genel olarak asabiyeti toplum içinde güç ve kuvvet sahibi olmak, toplumda güçlü bir tabanı ve taraftarı olmak anlamında kullanır.[24]

İbn Haldun, burada içinde yaşadığı Arap toplumlarının yapılarından hareket ederek nesep üzerinde odaklandığını, ancak çağın değişmesi ve farklı toplumsal yapılaşma çerçevesinde asabiyetin içeriğinin farklılaşacağını söylemek istemektedir. Bu durumda bir ideal etrafında toplanmanın asabiyetin değişmez doğası olması tabi ki kaçınılmazdır. Asabiyette nesep, bir başlangıç noktası olup, onun sürekliliğini sağlayan unsur, bir ideal etrafında toplanma olarak ortaya çıkmaktadır.[25]

İbn Haldun asabiyet teriminin kapsamını genişletmiş, kaynaşmayı esas alırken, kan bağını ya da kaynaşmayı doğuran diğer ilişki biçimini arızi görmüştür.[26]

Kuran-ı Kerim'de asabiyye kelimesi geçmemekle birlikte ona yakın bir anlam ifade eden hamiyye kelimesi mevcuttur. Hadislerde ise hem asabiyetin tarifi verilmiş hemde asabiyet davasının İslâm'ın ruhuna aykırı olduğu açıkça ortaya konulmuştur.[27] Buna göre asabiyet bir kimsenin haksız olmasına rağmen kavmine yardımcı olmasıdır.[28]

---

[20] Kirman, "Asabiyye", *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü,* 35.
[21] http://dergipark. ulakbim. gov. tr/esosder/article/view/5000067895 (20. 02. 2020)
[22] Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1991), 3/453.
[23] Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisinin İki Yüzü*, 1. Baskı, (Ankara: Otto Yayınları 2017), 69.
[24] Çelik, *İslâm'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslâm Tebliğine Etkileri,* 24.
[25] Tekin, *Din Sosyolojisinin İki Yüzü*, 69.
[26] Tekin, *Din Sosyolojisinin İki Yüzü*, 69.
[27] Çağrıcı, "Asabiyet", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi,* 454.
[28] Ebu Davud, Süleyman b. Eşas (275/889), Sünen, I-V, thk: Bedrettin Çetiner, İstanbul: Çağrı Yayınları 1992), Edep 112.

Üyeler arasında hemen her konuda birlikte iş ve eylem yapabilmeyi ifade eden asabiyetin çekirdeği akrabalık bağıdır, yani fıtridir; ancak din, dil, kültür, ya da gelenek birliğinden hareketle ortaya çıkabilir. Asabiyet, zayıfladığı veya yetersiz kaldığı durumlarda insanlar tarafından yeniden üretilir. Bu yüzden asabiyet aileden devlete kadar her türlü birlikteliğin ve organizasyonun temel öğesidir.[29]

Soyun bir erdemi, ayrıcalık ve üstünlüğü olduğuna inananlar her zaman olmuştur. Buna göre, bir soydaki üstün nitelikler ve erdemler kan veya genler aracılığıyla babadan oğula geçer, kuşaktan kuşağa intikal eder. Söz konusu nitelikler ve erdemler kazanılmış değildir. Bunlara miras yoluyla ve tabii bir şekilde sahip olunmuştur. Onun için insanlar soylarıyla öğünür ve "falanın oğlu, falan soydan" denir. İnsanlar başlangıçtan itibaren soylarına yakınlık hissetmişler, ona saygı duymuşlar, onu yüceltmişler, hatta bazen kutsallaştırmışlardır.[30]

İlkel toplumlar için akrabalık ilişkileri çok büyük önem taşır. Akrabalık toplumsal birliğin oluşmasında baş etmendir. Bireylerin ekonomik ve siyasal işlevlerinin, haklarının ve yükümlülüklerinin belirlenmesinde, toplumdan göreceği yardımların saptanmasında önem taşımakta; birey ve toplum arasındaki ilişkilerde çerçeveyi oluşturmaktadır. Bireylerin ferdiyetçilikten vazgeçip her şartta kabile için toplanmaları ve kabileleri adına taassupta bulunmalarının temelinde kabile üyelerinin aynı soydan geldiklerine inanmaları kadar, ortak menfaatlerinde önemli payı vardır.[31]

Kabile nizamının esası "asabiyet"tir. Çünkü kabile teşkilatı o toplumun temel yapısıydı. Çöl şartlarında yaşamayı sürdürebilmek için kabile dayanışması bir zorunluluktu. Hem tabiat hem hasım güçlerin durumu bunu gerektiriyordu. Bunun için herkesin soyuna bağlanması, bir 'biz duygusu' içinde olumlu-olumsuz şartları üstlenmesi gerekiyordu. Buna göre herkes tehlike anında kabilesine yardım etmekle mükellefti. Bu, belki çöl şartlarında hayatın devamı için kabile dayanışmasına fazlaca ihtiyaç duyulmasından kaynaklanıyordu. Çünkü çölde hem hayat şartlarına ve hem de düşman kabilelerden gelecek tehlikelere karşı koyabilmek için kabile dayanışmasına ihtiyaç vardı. Bedevilerin birlikte yaşaması, birlikte savunması, birlikte saldırması gerekiyordu.[32]

1.4. Hilf

Sözlükte "antlaşma, akid ve yemin" anlamlarına gelen hilf (çoğulu ahlâf), terim olarak Cahiliye Arapları'nda kabilelerin veya şahısların yardımlaşma, dayanışma ve himaye amacıyla yaptıkları antlaşma ve ittifakları ifade eder. Hilf yapan kişilere halîf (çoğulu ahlâf veya hulefâ)

---

[29] Kirman, "Asabiyye", *Din Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*, 36.
[30] Çelik, *İslâm'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslâm Tebliğine Etkileri,* 25.
[31] Çelik, *İslâm'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslâm Tebliğine Etkileri,* 25.
[32] Çelik, *İslâm'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslâm Tebliğine Etkileri,* 26.

denir.[33] Hilf; iki veya daha fazla kabile arasında yapıldığı gibi bir kabile ile o kabileye mensup olmayan bir fert veya aile arasında yahut iki kişi arasında da yapılabiliyordu. Kabileler veya fertler kendilerini korumak ve hatta hayatta kalabilmek için kendilerinden daha göçlü olanlarla antlaşma yaparlardı. Ayrıca küçük kabileler de bir araya gelip anlaşarak büyük kabilelere karşı aralarında antlaşma yaparlardı.[34] Hz. Peygamber, Cahiliye Devri'nde adalet ve yardımlaşma amacıyla yapılan bütün hilfleri doğrulamakla birlikte, bütün Müslümanları kardeş ilan ettiği için, "İslâm'da hilf yoktur" sözüyle Müslümanlar arasında ayrı bir ittifaka gerek olmadığını vurgulamıştır.[35]

2. İlk Dönem İslâm Toplumuna Yansımaları

İbn Haldun Arapların devlet kurması için dinin bir gereklilik olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir. Bu tek başına bir şart olmasa da en önemli şartlardandır. İslâmiyet öncesinde ve ilk İslâm döneminde Kureyş asabiyeti ve genel olarak da Arap asabiyeti, İslâmi davetin başarılı olması ve Arap devletinin kurulması için zorunlu bir şarttı. Aynı şekilde din de mevcut dönem Bedevi Araplarının bir emir altına girmesi devlet yönetimine boyun eğmesi içinde gereklilikti.[36]

Arap sosyal hayatının bir gerçeği olan asabiyetin, İslâm Dini'nin yayılmasında gerek müspet gerekse menfi açıdan rol oynadığı görülür.[37] İlk asabiyet örnekleri Mekke görevleri sırasında kabileler arası üstünlük kavgasıyla görülmektedir. Aslında insanın olduğu her yerde asabiyet örneğini görmemiz mümkündür. Kişinin ailesini dışarıya karşı koruması ve bu yöndeki davranışları da birer asabiyet örneği olarak teşkil edilir. Ancak mevcut şartlar ve durumlar bu algının boyutlarını değiştirebilmektedir. Bu dönemde kim daha üstün kavgası kabileler arasında mevcut olduğu için, her türlü ayrıcalık durumunda husumet güdülebilmekteydi. İlk asabiyet örneklerinin de Kâbe görevleri konusunda patlak verdiği görülmekteydi. Kimin daha üstün olduğuyla alakalı görevler üzerinden tartışmalar yapılıp, kabileler soylarını ve geleceklerini üstünlük kurup koruma altına almak istemişlerdir.

Biz de bu araştırmamızda Hz. Peygamber ve dört halife dönemi toplumundaki asabiyet örneklerini inceleyeceğiz.

2.1. Hz. Peygamber (sav.) Dönemine Yansımaları

Mekkeli müşriklerin muhalefetlerinin en önemli sebeplerinden biri şüphesiz Kureyş toplulukları arasında süregelen kabile mücadeleleridir. Haşimoğulları'ndan bir peygamber çıkmasıyla bu ailenin tekrar eski gücüne ulaşacağını ve kendilerine üstünlük sağlayacağını düşünen

---

[33] Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1998) 18/29.

[34] Palabıyık, "Asabiye", *Kavram Haritaları Siyer'in Yüzü,* 180.

[35] Çelik, *İslâm'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslâm Tebliğine Etkileri,* 90.

[36] Muhammed Abid el-Cabiri, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*, çev. Muhammet Çelik, (İstanbul: Mana Yayınları 2018), 325.

[37] Apak, *Erkan Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, 83.

rakip kabileler, tüm güçleriyle İslâm Dini'nin yayılmasını engellemeye çalışmışlardır. Ebu Cehil bunu şu sözlerle dile getirmiştir: "Biz Abdulmenafoğulları ile şan ve şeref yönünden şimdiye kadar çekiştik durduk. Onlar halka yemek yedirdi, biz de yedirdik. Onlar bağışta bulundular, biz de bulunduk. Onlar arabuluculuk yapıp diyet yüklendiler biz de yüklendik. Şimdi kulak kulağa giden yarış atı durumuna gelince onlar 'şimdi bizden kendisine vahiy gelen bir peygamber var' dediler. Biz bunun dengini nereden bulup çıkaracağız. Vallahi hiçbir zaman onu tasdik etmeyiz. Ona vahiy geldiği gibi bize de vahiy gelmeyinceye kadar onun peygamberliğini kabul etmeyiz."[38]

Hz. Peygamber risaletinin ilk günlerinden itibaren, Cahiliye Dönemi'nde var olan asabiyet duygusu yerine "din kardeşliğini" yerleştirmiş, Medine sözleşmesi ile ırkı, dili ve dini ne olursa olsun "bir arada yaşama" formülünü uygulamaya koymuştur. Rasulullah, asabiyeti cahiliye âdeti olarak görmekle birlikte bunu akrabaya yardım etme ve kötülüklerden sakınma anlamında tevil yoluna da gitmiştir. Bu tanımlamaya göre kişi her durumda asabesini desteklemeli, iyilik yaptığında destek olmalı kötülük yaptığında ise yine onu yanlış yoldan düzelterek desteğini esirgememelidir.[39] Rasulullah toplumda asabiyeti törpülerken insanların kavmiyetçilikle ilgili problemlerini tamamen göz ardı etmemiş, Ensar ve Muhacirler arasında denge kurmuş, önce bu iki grup arasında asabiyetin yerine din kardeşliğini yerleştirmeye çalışmıştır. Nitekim Rasulullah Medine'de yerine vekil bıraktığı kişiler durum ve şartlara göre Ensar'dan veya Muhacirlerden olmuştur.[40]

Kabile hayatının ayrılmaz bir unsuru görülen asabiyetin, din kardeşliği birlikteliğine zarar vereceği düşüncesiyle bu tabii duygunun Müslüman topluma etkisini en az düzeye indirgemeye yönelik adımlar atılmıştır. Bu adımların ilki asabiyetin esasını oluşturan soy üstünlüğü ve kabilecilik anlayışını reddetmek ve bütün müminlerin kardeş olduklarını ilan etmektir.[41] Hz. Peygamber Araplar arasında nesebe verilen önem ve soy üstünlüğü anlayışının yerine sıla-i rahim anlayışını oluşturarak, Müslümanlar arasında akrabalar arası ahlaki sorumluluklar yüklemiştir. Bu yeni anlayışta asıl mevzu soy üstünlüğü değil toplumsal düzenin ve yardımlaşmanın sağlanmasıdır.[42]

Cahiliyeyi ve onun dinamiklerini çok iyi bilen Hz. Muhammed asabiyetle ilgili bir değerlendirmesinde şöyle buyurur: "Asabiyete çağıran bizden değildir. Asabiyet üzerine savaşan bizden değildir. Asabiyet üzere ölen bizden değildir." Hadisin devamı şöyledir: Vasıle b. Eska

[38] Apak, *Erkan Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, 89.
[39] Apak, *Erkan Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, 110.
[40] Şaban Öz, *Siyer Yıllığı-I,* 1. Baskı, (İstanbul: Endülüs Yayınları 2018), 37.
[41] Çelik, *İslâm'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslâm Tebliğine Etkileri,* 69.
[42] Apak, *Erkan Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, 111.

dedi ki:" Ben şöyle sordum: Ya Rasulullah, asabiyet nedir?" Vasıle'nin bu sorusuna şöyle cevap vermişti : "Kavmine zulümde yardım etmendir."[43]

Hz. Peygamber, insanların bir diğeri tarafından renk, din, dil, ırk farkı gözetip hor görülmesine karşı durmuştur. Bunun için, tartıştığı Bilal-i Habeşi'yi, zenci olan annesini de işin içine katarak ayıplayan Ebu Zerr el-Gıffari'yi, "Ey Ebu Zerr! Sende cahiliye kalıntısı görüyorum diyerek uyarmıştır.[44]

Cahiliye asabiyetine savaş açmış olan Hz. Peygamber, bölgelerdeki valilerine kabileye çağrıyla savaşmalarını emretmişti: "(Valilerin) çağırıları yüze, tek ve ortaksız Allah'a olsun. Kim Allah'a çağırmaz, kabile ve aşiretlere çağırırsa, çağırıları tek ve ortaksız Allah'a olsun diye onlara karşı kılıcı kuşansın.[45]

Eğer, İslâm Dini'nde kişiler arasında bir üstünlükten bahsedilecekse bu; soya, nesebe, mala ve makama bağlı değil; dine hizmete ve takvaya bağlı bir üstünlüktür. Yani İslâm toplumunda "Ensar", " Muhacir", "Ehl-i Bedir" gibi büyük ölçüde onursal anlamda kullanılan sıfatlar fazilet ölçüsünün, cahiliye toplumundaki üstünlük telakkilerinden farklı olarak, İslâm'a hizmette olduğuna işaret eder.[46]

Hz. Muhammed'in ilk tebliğ faaliyetlerinden itibaren Mekkeli müşrikler atalarının dinine bağlılıkları, menfaatlerinin kaybolması ve mevcut konumlarının değişmesi korkusu gibi nedenlerden Hz. Peygambere karşı çıkmışlardır. Kureyş, çağrının sahibine karşı boykot uygulamayı denese de bu Haşimoğulları'na karşı toplumsal ve sivil bir mücadele vermekti. Fakat boykot başarılı olamadı, bu başarısızlığa sebep olan temel unsur ise kabile asabiyeti olmuştur.[47]

Cahiliye Dönemi asabiyetinin İslâmi tebliğe olumlu etkileri de olmuştur. Dine davetin, asabiyetten başka bir kuvvetle tamam olmayacağına dair İbn Haldun mukaddimesinde önemli bir pasaja yer verilmektedir. Bu pasajda İbn Haldun halka kabul ettirilecek her ne olursa olsun bir asabiyete ihtiyaç duyduğunu ve Rasulullah'ın "Allah, milletleri doğru yola çağırmak üzere gönderdiği her peygamberi ancak kendisini koruyacak ve davetini yayacak olan kudretli kavmi bulunanlar arasından seçerek göndermiştir" sözüyle her dinin ilk aşamada bir asabiyete ihtiyaç duyduğunu söylemiştir.[48] Hz. Muhammed'in de soylu bir aileye yani asabiyete sahip olması onu Mekke döneminde ciddi tehlikelerden korumuştur. Haşimoğulları iman etmese de onu düşmana vermekten geri durmuşlardır. Aynı şekilde Haşimiler kendi kabilelerinden İslâm'a

[43] http://www.sonpeygamber. info/insanligin-imtihani-irkcilik
[44] https://www.siyerinebi.com/tr/cahiliyenin-dort-karanligi
[45] Çelik, *İslâm'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslâm Tebliğine Etkileri,* 76.
[46] Çelik, *İslâm'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslâm Tebliğine Etkileri,* 77.
[47] Abdulaziz Duri, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 86.
[48] İbn Haldun, *Mukaddime I-II,* 4. Baskı, (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları 2018), 1/350.

girenleri de korumuşlardır. Müşriklerin birçok konudaki zulmü de yine kabile asabiyeti desteğiyle atlatılmıştır. Müşriklerin Müslümanlara boykotunu da geçersiz kılan asabiyettir.

Hz. Muhammed İslâm'ın gelişiyle asabiyetin olumsuz yönlerini önleyici çalışmalar yapmıştır. Bu hususta sadece yakınındaki Müslümanlar'ı değil, uzak beldelerdeki insanları da uyarma ihtiyacı hissetmiştir, muhtelif kabilelerle yaptığı anlaşmalarda ve onlara gönderdiği mektuplarda halkı kabilecilik konusunda dikkatli olmaya çağırmıştır. Nitekim Haris b. Ka'b kabilesiyle yaptığı anlaşmada, ihtilaf vukuunda onları asabiyete çağrı yapmaktan menetmiş, davetin ancak Allah'ın birliğine olmasını istemiş, Allah'ı bırakıp da kabile veya aşiretine çağıran kişinin engellenmesini emretmiştir.[49]

Asabiyet cahiliye âdeti olarak görülmekle birlikte bu kavramın içini doldurmak için yeniden tanımlamaya da gidilmiştir. Bunun adına da Sıla- i Rahim denmiştir. Hz. Muhammet asabiyet kavramını tevil yoluyla müspet anlamda yeniden tanımlamış ve kişinin asabesini her durumda desteklemesini; mazlumsa onu korumak, zalimse zulmüne engel olarak yine yardımcı olması noktasında güncellemiştir. Kısaca asabiyeti İslâm tamamen kaldırmaya yeltenmemiş belirli noktalarda kullanmış eksik noktalarını da tamamlamıştır.

Medine'ye hicretten sonra küçük bir azınlık olan Mekkeliler Hilf ile Medineliler ile asabiyet kurmuşlardır. Kabile asabiyetinin Hz. Peygambere Medine'de iki faydası oldu. Birincisi, Hz. Peygamber'in dayılarının Medine'de bulunmalarından dolayı bir yakınlık, asabe vardı, ikincisi ise mevcut cahiliye asabiyet kültürü ile kozmopolit bir yapı oluşturan Medine'de güçlü bir devlet yapısının olmaması da Müslümanların İslâm davetinin ve anlaşmalarının önünü açarak Medine'de özellikle Bedir'den sonra en güçlü kitle olmalarına imkân tanıdı.[50]

Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinden sonra insanlara "Ey Kureyş topluluğu! Sizin hakkınızda ne yapacağımı düşünüyorsunuz?" diye sorunca onların "hayır/iyilik" diyerek karşılık vermeleri ve bunu aralarındaki kan bağına bağlayarak ''çünkü sen cömert/kerim bir kardeş ve cömert bir kardeşin oğlusun" şeklinde açıklamaları, asabiyetin bu dönem insanının zihninde ne derece yer ettiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zira Rasulullah bir peygamberdir ve insanlara yaptığı tebliğde rahmet sahibidir. Böyle bir durumda Mekkelilerin onun peygamberliğini kabul ve tasdik ettiklerini söylemeleri ve bu şekilde affedilmeyi ummaları daha doğal iken, onlar bağışlanmaları konusunda asabiyet bağını öne sürerek, bir anlamda asabiyet düşüncesinin onlar için ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadırlar.[51]

Aynı şekilde, Mekke'nin fethi esnasında Müslümanların ordusunu gözetlemeye çıkan Ebu Süfyan'ın Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbas ile karşılaşarak İslâm karargâhına götürüldüğü

---

[49] Apak, *Erkan Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, 106.
[50] Duri, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 87.
[51] Çelik, *İslâm'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslâm Tebliğine Etkileri,* 31.

sırada Ömer b. Hattab'ın onu görüp Rasulullah'ın çadırına kadar takip ederek "Ya Rasulullah! İşte Ebu Sufyan! Bana izin ver de boynunu vurayım" demesi üzerine, onu korumasına aldığını söyleyen Hz. Abbas'ın "yavaş ol ey Ömer! Vallahi, eğer Adiyy oğullarından bir adam olsaydı o zaman böyle demezdin" diyerek Hz. Ömer'e karşı çıkması da; ömürleri boyunca asabiyet anlayışıyla yoğrulmuş zihinlerin bu düşünceden temizlenmelerinin hiç de kolay olmadığını göstermektedir.[52]

Hz. Muhammed Umre için geldiği Hudeybiye'de müşrikler tarafından Mekke'ye girmelerine izin vermeyince, Hz. Osman'ı elçi olarak müşriklere göndermiştir. Burdaki temel sebepte yine asabiyettir. Çünkü Hz. Osman'ın Mekke'de kendisini koruyacak bir aileye sahiptir ve diğer ashaba nazaran kendisine tehlike oluşma ihtimali asabesinden dolayı daha azdır.[53]

Beni Kureyza seferinde Hz. Peygamber'in Yahudiler için hüküm vermesi esnasında Evs kabilesinin kalkıp "Ya Rasulullah! Onlar Hazrec'in değil bizim dostlarımız ve müttefiklerimizdir. Kardeşlerimizin müttefiklerine daha önce nasıl davrandığını biliyorsun" diyerek itiraz etmeleri, Cahiliye Dönemi asabiyet anlayışının ne derece zihinlere işlediğinin bir başka göstergesi olarak karşımıza çıkarken, Hz. Peygamber'in meselenin çözümünde '' Ey Evs topluluğu! Sizden birinizin onlar hakkında hüküm vermesine razı olmaz mısınız?'' diyerek Sa'd b. Muaz'ı hakem tayin etmesi, onun bazı problemlerin çözümünde asabiyet taassubundan yararlandığını gösteren bir örnektir.[54]

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretten sonra sahabe ile birlikte yaptığı ilk icraatlerden biri olan Medine Vesikası ile o, şüphesiz muhacir Müslümanların ihtiyaçlarını karşılayarak sıkıntılarını çözmeyi hedeflediği gibi asabiyet bağlarından sıyrılmış / kendi içinde akide bağıyla birbirlerine bağlı yeni bir asabiyet anlayışı teşkil etmiş bir toplum yapısı meydana getirmeyi amaçlamıştır. Bunu Medine sözleşmesinin ikinci maddesinde yer alan "Vesikanın muhatapları diğer insanlardan ayrı bir ümmet teşkil eder" ifadesinde açıkça görmek mümkündür.[55]

2.2. Dört Halife Dönemine Yansımaları

İbn Haldun'a göre İslâm devletinin başından itibaren görülen ve Hz. Muhammed'in vefatıyla başlayan siyasi kavgalar, daha önceden devam eden asabiyet kaynaklı kabilevi çatışmaların devamı niteliğindeydi. Cahiliye Dönemi'nde her alanda olan asabiyetin ilk vahiyden ilk iki halife döneminin sonuna kadar kısa süreli olarak etkisini yitirdiği ama sonraki olaylarla etkisini aynen devam ettirdiği görülmüştür.[56]

---

[52] Çelik, *İslâm'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslâm Tebliğine Etkileri,* 32.
[53] Şaban Öz, *Yeni Başlayanlar İçin İslâm Tarihi*, 1. Baskı, (İstanbul: Koridor Yayınları 2010), 41.; Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi I,* 289.
[54] Çelik, *İslâm'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslâm Tebliğine Etkileri,* 32.
[55] Mustafa Özkan, "Medine Vesikası", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2016, Ek-2/212-213.
[56] Cabiri, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*, 328.

Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte ortaya çıkan ilk sorun hilafet sorunudur. İktidarın konuşulduğu her yerde asabiyetin ortaya çıkması kaçınılmaz bir durumdur. İlk halife seçiminde Ensar ve Muhacir arasındaki tartışmanın sebebi de asabiyettir. Sahabenin birbirlerini ölümle tehdidine kadar varan sözlerin söylenmesi asabiyetin ortadan kalkmadığını Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ilk fikir ayrılığında göstermiştir. Ensar, Muhacir ve Muhacirler içerisinde Hz. Ali'nin halifeliği hak ettiğini düşünen Haşimiler olmak üzere halife seçiminde üç farklı görüş öne sürülse de bu görüşlerin, faydası toplum için olsun ya da olmasın hepsinin ortak çıkış noktası asabiyet olmuştur.[57]

Ridde hadiseleri dini temelli görülse de, aslında siyasi temellidir. Burada da bahsedilen siyasi sebepten maksat, kabile asabiyetidir.[58] Dinden dönmelerinin temel nedeni ise İslâm'ı Hz. Muhammed'in asabiyetiyle ve karizması ile sınırladıklarından kaynaklıdır.

Ashabın, Ensar ve Muhacir grubu, hilafet yarışında İslâm yolunda yaptıkları hizmetleri ellerini güçlendirecek sebep olarak kullanmalarına rağmen halifeyi yine Cahiliye toplumundan miras kalan kabile asabiyeti belirlemiştir.[59]

Hz. Ebubekir'in halife seçiminden sonra biat etmek istemeyenlerin öne sürdükleri sebep ise yine asabiyetten gelmedir. Hz. Ebubekir'in Kureyş'in en küçük kolundan olması, Hz. Ali'nin halife olması gerektiğinin öne sürülmesi ve yine Hz. Ali'nin halifeye hemen biat etmemesi kaynaklarda asabiyet kökenli görülmektedir.[60]

İslâm'da hizmete, imandaki kıdeme ve denenmiş sadakate dayanan bir üstünlük anlayışını görmek için şu örneğe bakmak kâfidir; Hz. Ömer, oğlu Abdullah'a hazineden iki bin, Ensar'dan birinin oğluna ise üç bin akçe maaş bağlayınca, Abdullah itiraz etti. "Ey müminlerin emiri! Babamın İslâm'daki geçmişi, onun babasının geçmişinden iyi iken neden ona üç bin, bana iki bin akçe takdir ettin?" Hz. Ömer ise "Çünkü senin baba tarafından deden Allah Rasulü ile savaşırken, onun anne tarafından dedesi, Allah Rasulü'nün safında savaşıyordu. " Herhalde Hz. Ömer'in etrafındaki insanlara söylediği şu söz, İslâm'ın asabiyete bakışını göstermek bakımından başka bir yoruma ihtiyaç bırakmayacak kadar açıktır "Vallahi, kıyamet günü (Peygamber'in huzuruna) Gayr-ı Arap (Müslüman)lar amellerle gelir, biz de amelsiz gelirsek, onlar Muhammed'e bizden evla olur. Hiç kimse akrabalığa güvenmesin. Allah'a yarar iş işlesin. Zira amelde topallayan kimseyi, nesebi hızlandıramaz.[61]

---

57 Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, (İstanbul: Çelik Yayınları 2016), 1/246.
58 Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, 147.
59 Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, 138.
60 Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi,* 242.
61 Çelik, *İslâm'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslâm Tebliğine Etkileri,* 79.

Hz. Muhammed'in mirası konusunda çıkan anlaşmazlıkların temel sebebi maddi servet ile alakalı değil, aksine siyasi sebeplerden kaynaklı olarak görülmektedir. Hukuki açıdan Hz. Fatıma haklı bir şekilde mirası talep etmiş olsa da Hz. Ebu Bekir bu talebe olumlu cevap vermemiştir.[62] Haşimoğulları talep edilen fedek arazisinin sembolik değerinden kaynaklı olarak talep etmesi ve hilafeti kaybettikten sonra Hz. Muhammed'in maddi mirasını da kaybederlerse Kureyş ve Araplar nezdinde tüm itibarlarını kaybedeceklerinden korkmuşlardır. Şüphesiz ki burada iki taraflı bir iktidar yani asabiyet duygusu söz konusu olmuştur.

Hz. Ömer, ata divanını kurmuş ve toplanan ganimetleri Hz. Peygamber'e yakınlık ve İslâm'a girişteki önceliğe göre dağıtmıştır. Bunun sonucunda bazı kabileler imtiyazlara sahip olurken, imtiyazın dışında kalan kabileler İslâmiyet'e girişte geç kalıp, Haşimi ailesine uzak oldukları için, bu onları cahiliye asabiyetine yöneltip, asabiyet duygularının yeniden canlanmasına sebep olmuştur. Hz. Ömer döneminde güçlü şahsiyeti ve kabilelerin fetihlere yönelmesi sebebiyle asabiyetin devlet karşısında tehlike hafiflemiştir. [63] Ancak Hz. Osman'ın ikinci altı yıllık döneminde fetihlerin sekteye uğramasına bağlı olarak ekonominin zayıflaması ve Hz. Osman'ın yönetim konusunda Ümeyyeoğulları'na verdiği tavizler sonucunda kabileler arasında asabiyet ateşi daha yoğun şekilde canlanmıştır.[64]

Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer Peygamberin vefatından itibaren süregelen durumlarda gördükleri tehlikelerden dolayı Hz. Ali'yi ve onun şahsında Haşimoğulları'nı siyasi alandan uzak tutmak istediklerini söylemek mümkündür. Çünkü Cahiliye Dönemi'nde olduğu gibi asabiyet kökenli olarak gruplaşma olmasını engellemek ve Kureyş'in gücünün Ensar karşısında bütünlüğünü korumak istemişlerdir. Tüm bunların sebebi her iki taraf açısından da asabiyettir.[65]

Hz. Osman'ın halife seçilmesi aslında Emevi yönetiminin başlangıcı oldu. Gerek Ebubekir gerek Ömer döneminde nüfuzlarını tekrar diriltmek için çaba gösteren Ümeyyeoğulları aslında asabiyet sebebiyle bir tarafa geçtikleri için karşılarına da yine asabiyet temelli bir taraf oluşturdular. Hz. Osman'ın hilafet makamına geçmesiyle ve kendi ailesinden önde gelenlere görevler vermesiyle Asabiyet ruhu yeniden halk nezdinde körüklenmiş oldu.[66]

Hz. Ali'nin hilafeti konusunda bilinmesi gereken bir başka konu ise, ilk üç halife döneminde halifeliği asıl isteyenin Hz. Ali değil de amcası Abbas'ın olduğudur. Abbas'ın gerek Hz. Muhammet vefat etmeden önce Hz. Ali'ye halifenin kim olacağını sorması telkini, gerekse Hz.

---

[62] Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası -Alevi Sunni Ayrışmasının Arka Planı-*, 5. Baskı, (Ankara: Otto Yayınları 2017), 122.

[63] Cabiri, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*, 328.

[64] Şaban Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, 2. Baskı, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2015), 36.

[65] Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, 167

[66] Duri, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 105

Ömer'in şurasında bulunmamasını söylemesi, halifelik makamının kendi ailesinde olmasını istediğinin göstergesidir. Yani burada asıl amaç Hz. Ali'nin bu görevi iyi yapacağından dolayı değil de, Haşimoğullarından Ali'nin görevi yapması fikri yani asabiyet ruhu hakimdir. Nitekim Hz. Osman'ın halifeliği için çaba gösteren Ümeyyeliler için de aynısı geçerlidir.[67]

Hz. Peygamber'in vefatından sonra yerine damadı Hz. Ali'nin geçmesini isteyen ilk senelerin sınırlı sayıdaki taraftarları, daha sonraki süreçte bu talebi akide haline getiren kalabalık zümreler takip etmiş "Aliciler" tabiri, Şia diye isimlendirilen büyük grubu temsil eder olmuştu. Bu grubun varlık sebebi yine asabiyet kökenli olmakla birlikte, kendilerine haksızlık edildiğini iktidar hakkının kendilerinde olması gerektiğini savunmuşlardır.[68]

Hz. Ali ve Muaviye arasındaki çatışma iki tarafın temsilcileri arasındaki çarpışmaydı. İslâmi akımın temsilcisi İslâmi üslubu kabilevi bir ortamda uygulamaya çalışmış, diğer akım ise kabilevi bir ortamda kabilevi politika izliyordu. Bu sebeple Muaviye'nin zaferi kazanması şaşırılması gereken bir durum değildi. Mevcut durum ve koşullar Muaviye'ye uygun düşmüş ve kendisinin kazanması aslında kabilevi akımın açık bir zaferiydi. Emevi devleti de bu temelde kendine hayat buldu.[69]

SONUÇ

Dönemin ve bölgenin şartları dikkate alındığında asabiyet hayatta kalmak için gerekli bir unsur olmuştur. Temel kaynaklarda geçtiği üzere asabiyet fıtri bir özelliktir ve mahrumiyet temelli olarak doğmuştur. Bireysel hayatın mümkün olmadığı dünyada insan bir arada yaşamaya zorunludur. Dönemin toplumunda da bu had safhada görülmüştür. İbn Haldun'un da dediği gibi her dinin ve devletin oluşumunda asabiyet gerekli bir ön koşuldur.

Hz. Muhammed, Cahiliye Dönemi'nden kalan asabiyet ruhunu olumlu yönde kullanıp olumsuz yönlerini de toplumu gerekli noktalarda asabiyet tezahürlerini gördükçe ikaz edip cahiliye asabiyeti olan kavmiyetçilikten Müslümanları men etmiştir. Dönemin şartları ve insan yapısı göz önüne alındığında tamamen kaldırılamayacak olan asabiyet, sıla-i rahim ile akrabayı koruyup kollama, iyiliklerinde destek olma, kötülüklerinde ikaz ile yanlarında olma gibi konularda teşvik ederek asabiyet ruhunu törpülemiştir.

Hz. Muhammed'in vefatı öncesinde, halife atamamasının bir sebebi asabiyeti kırmaya yönelik olduğu düşünülmektedir. Özellikle kendinden sonra Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in halifeliği bunu kanıtlayıcı niteliktedir. Hilafet liyakate ve istişareye göre verilmektedir. Asabiyet Arap toplumunun ruhunda olmasına rağmen Hz. Muhammed döneminde ve Hz. Ebubekir ile

---

[67] Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, 172

[68] Mehmed Sait Hatipoğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 4. Baskı, (İstanbul: Otto Yayınları 2015), 80.

[69] Duri, *İlk Dönem İslâm Tarihi,* 119.

Hz. Ömer döneminde üstün çaba ve gayretlerle geri planda kalmıştır. Özellikle bu dönemde asabiyetin çok ön planda olmamasının altında yatan sebep fetihlerin çokluğuyla ticari ve siyasi kaygıların çok olmaması refahın yüksek olması ile ilgilidir. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer, kendi dönemlerinde gerek kabilelerini yönetimden uzak tutmaları gerekse de kabileler arası denge politikası gütmelerinden dolayı üst düzey çaba göstermişlerdir. Nitekim Hz. Ömer asabiyete olan öngörüsü sebebiyle iki ismin ön plana çıkmasına rağmen iki isimden birini söylemek yerine altı kişilik şura kurmuştur. Fakat tüm bu çabalara rağmen ağır basan Bedevi Arap kültüründe var olan kavmiyetçilik duygusu olmuştur. Tüm bunların sonucunda Hz. Osman dönemiyle ve Hz. Ali'nin halifeliği itibariyle Cahiliye Dönemi gruplaşmaları baş göstermiş, tarihçilerin deyimiyle birinci fitne dönemi başlamıştır.

Dört halife dönemiyle başlayan Ridde hadiseleriyle görülmüştür ki, insanlar İslâm'ı Hz. Muhammed'in hayatıyla sınırlandırmıştır. Hz. Ebubekir'in Hz. Muhammed'in vefatıyla Peygamber ölmedi demesinin sebebi de bu asabiyet unsurunun patlak verip insanların dinden döneceklerini öngörmesine bağlayabiliriz. Araştırmamızda toplumun yer aldığı her alanda ve zamanda asabiyet unsurlarının var olacağı, belirli zamanlarda ise dönemin şartlarına göre bu duygunun yükselebileceği belirli durumlarda ise geri planda kalabileceğini gözlemlemiş olduk. Günümüz şartlarında endüstrileşen dünyada kentleşme, bireyselleşme ve imkânlara ulaşmanın kolaylığı ile asabiyet unsuru o dönemdeki gibi olmasa da çekirdek aile yapısının içinde hala görülmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, İstanbul: Çelik Yayınları 2016.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası -Alevi Sunni Ayrışmasının Arka Planı-,* 5. Baskı Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Apak, Adem, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Apak, Adem, *Erkan Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*,3. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Apak, Adem, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu – Sosyal Kültürel ve İktisadi Hayat –,* İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Avcı, Casım- Şentürk, Recep, "Kabile", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 24, İstanbul: TDV Yayınları 2001.

Çağrıcı, Mustafa, "Asabiyet", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul: TDV Yayınları, 3, 1991.

Çelik, Ragıp, *İslâm'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslâm Tebliğine Etkileri,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2012.

Duri, Abdulaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

Ebu Davud, Süşeyman b. Eşas (275/889), Sünen, I-V, thk: Bedrettin Çetiner, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ece, Hüseyin K., *İslâm'ın Temel Kavramları*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

el- İsfahânî, Râgıb, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (502/1108), *el- Müfredât fî Ğarîbi'l Kur'ân,* çev. Yusuf Türker, Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü, İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Baskı, 2016.

el-Cabiri, Muhammed Abid, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*, Çev: Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

Fayda, Mustafa, "Cahiliye", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 7. Baskı, 1993.

Günaltay, Şemsettin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez- Mustafa Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Hatipoğlu, Mehmed Sait, *Hilafetin Kureyşliliği*, İstanbul: Otto Yayınları, 4. Baskı, 2015.

http://dergipark. ulakbim. gov. tr/esosder/article/view/5000067895 (20. 02. 2020).

http://www. sonpeygamber. info/insanligin-imtihani-irkcilik (26. 02. 2020).

https://www. siyerinebi. com/tr/cahiliyenin-dort-karanligi (18. 02. 2020).

İbn Haldun, *Mukaddime I-II,* İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 4. Baskı, 1,2018.

Karagöz, İsmail, "Câhiliyye", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları, 5. Baskı, 2010.

Kirman, M. Ali, "Cahiliye", *Din Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Baskı, 2011.

Öz, Şaban, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, 2015.

Öz, Şaban, *Siyer Yıllığı-I,* İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Baskı, 2018.

Öz, Şaban, *Yeni Başlayanlar İçin İslâm Tarihi*, İstanbul: Koridor Yayınları, 1. Baskı, 2010.

Özafşar, M. Emin, (Genel Koordinatör), *Hadislerle İslâm,* I-VII, Ankara: DİB Yayınları, 1. Baskı,5, 2014.

Özkan, Mustafa, "Medine Vesikası", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, , İstanbul: TDV Yayınları, Ek-2, 2016.

Özkuyumcu, Nadir "Hilf", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 24, 1998.

Palabıyık, M. Hanefi, "Asabiye", *Kavram Haritaları Siyer'in Yüzü,* Ankara: Otto Yayınları, 1. Baskı, 2017.

Tekin, Mustafa, *Din Sosyolojisinin İki Yüzü*, 1. Baskı, Ankara: Otto Yayınları 2017.

İBN HALDUN'UN BEDEVİ ve HADARİ KAVRAMLARINA CAHİLİYE DÖNEMİ PERSPEKTİFİNDEN BİR BAKIŞ

Emre Ay*

GİRİŞ

Öncelikle bu çalışmayı ele alma amacımız İbn Haldun'un Mukaddime adlı eserinde geçen Umran ilmini ve medeniyetlerin genel amacını açıklamak özelde ise Cahiliye Dönemi'ni izah etmektir. Bilindiği üzere İslâm toplumunun daha iyi anlaşılması adına onu tarihsel bağlamıyla ele almak dönemin toplumsal yapısını izah etmek son derece önemli gözükmektedir. Özelikle Cahiliye Dönemi'nin toplum anlayışın da önemli bir yeri olan asabiyet, bedevi ve hadari kavramlarına açıklık getirilecektir. Bahsi geçen kavramların Cahiliye Dönemi ve İslâm toplumunun kuruluşu açısından son derece önemlidir. İlk defe İbn-i Haldunun ortaya koyduğu ve eserinde bahsettiği İlm-i Umran'a değinerek bu kavramla anlatılmak istenen içeriğe de ayrıca değinilecektir. Cahiliye toplumunun kabile anlayışı ve ticari faaliyetlerinin de bu dönem de toplumsal yapı açısından önemine dikkat çekilecek ve Kureyş kabilesinin önemine vurgu yapılacaktır.

Bu çalışmada ki veriler birincil kaynaktan alınmış olup İbn-i Haldun'a dayanmaktadır. İbn Haldun'un Mukaddime'si yararlanılan temel eser olmakla birlikte İbn-i Haldun'un devlet, toplum ve ekonomi teorileri üzerine yazılan çeşitli eserler, yüksek lisans, doktora tezleri ve makalelerden de ayrıca önemli bilgiler edinilmiştir. Aynı zaman da Kuranı-ı Kerim'in çeşitli surelerinden ve dönemin insan anlayışına ışık tutacak çeşitli hadislerden de faydalanılmıştır.

İki bölümden meydana gelen çalışmamız da birinci bölüm kavramlar üzerine kurulmuş olup İbn Haldun'un Mukaddime adlı eserinde geçen 'bedevi' ve 'hadari' kavramlarına yoğunlaşılmıştır. Bu kavramların toplum inşa etmede ne denli önemli olduğu ve Cahiliye özelinde bu kavramların toplumsal boyutunun ne denli önemli olduğuna dikkat çekilecektir. İkinci bölümde ise bahsi geçen kavramlarla Cahiliye Dönemi arasında bağ kurarak Hz. Peygamberin

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, emreay_ihl@hotmail.com.

yeni bir toplum inşa etme çabasında insanları ortak amaç için bir araya getirmede kullandığı aksiyomlara değinilecek. Mukaddimede geçen çeşitli tezlerden de faydalanılarak insanları bir araya getirmede Cahiliye Dönemi'nde var olan mevcut statükoya dikkat çekilmiştir. Son olarak ise bu çalışmanın sonunda elde edilen bulgular ve sonuca değinilmiştir.

A. İbn-i Haldun ve İlm-i Umran

Kısa adıyla tanınan İbn- Haldun Kuzey Afrika ülkelerinden biri olan Tunus da 1 Ramazan 732'de (27 Mayıs 1332) dünyaya geldi[1]. Yetiştiği siyasî ve içtimaî ortam İbn Haldûn'un ilmî kişiliğinin oluşması bakımından büyük önem taşıdı çünkü mensup olduğu aile özellikle de dedesi olan Muhammed Bicâye'de (Bougie) hâciblik mevkiine kadar yükselmişti.[2] Kuzey Afrika da bir çok küçük devletin birbirleriyle ve kendi içlerinde ki mücadeleye şahit olan İbn-i Haldun bu gözlemlerini meşhur eseri olan Mukaddime de ele almıştır. Düşünce merkezinin temelini oluşturan yetiştiği ortam veda ilk defa kendisinin temellendirdiği Umran ilmi oluşturmaktadır.[3] Bu sebeple öncelikle Umran ilmine ve bu ilmin içeriğine değinmekte fayda olacaktır. Umran ilmi Mukaddime de bütünsel olarak yer almamakla birlikte bu ilimle toplumsal bir olayın siyasal, ekonomik, tarihsel ve din merkezli olarak çok yönlü bir biçimde inceleyerek ele almaktır.[4] İbn Haldun Sadece nakil ve söylentilere dayanan bir tarih ilmine güvenilmeyeceğini bunun yerine olayların arka planının kavranılması gerektiğine dikkat çekmiştir.[5] İbn Haldun İlm-i Umranın amacını belirtiken özelikle kendinden önceki tarihçilerin kusurlarına değinerek hataya düştükleri noktaları şöyle sıralamıştır; nakledenin, mezhepçilik, , olayların naklediliş amaçlarını bilmemesi, olayları birbirine karıştırmak, kişisel çıkarlar gibi bir dizi neden sayar.[6] İbn Haldun bu hataların yaşanmaması ve tekrara düşülmemesi açısından için de sosyal olay ve olguların objektif biçimde incelenmesi gerektiğine Mukaddime de dikkat çekmiştir, ona göre uygarlıkların çeşitleri, zaman içerisin de geçirdikleri değişimler ve bu değişimlerin nedenleri incelenmeliydi. Açıkça belirtilmelidir ki ortaya koyduğu bu yeni ilimle toplumsal gerçekliği incelemeye çalışmış ve bize göre bunu başarmıştır. İbn Haldun toplumsal gerçekliği incelediği bu yeni ilme de İlm-i Umran der.[7] Yavuz, İlm-i Umran ve ele aldığı konuları şöyle belirtmiştir:

"Mukaddime'nin Uludağ ve Rosental tercümeleri karşılaştırıldığında, İlm-i Umran'ın ele aldığı konular özetle şöyle sıralanır; toplumsal birliğin meydana gelmesi, köy veya şehir gibi oluşumlarda toplum

---

[1] Süleyman Uludağ "İbn Haldun" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999),20/8-12.
[2] Uludağ "İbn Haldun", 20/8-12.
[3] Uludağ "İbn Haldun", 20/8-12.
[4] Sefer Yavuz, "İlm-i Umranın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi" *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, (Erzurum 2013)
[5] İbn-i Haldun el-Hadramî, *Mukaddime,* çev. Aslan Tekin (İstanbul: Dergah Yayınları 2005), 285
[6] Semih, Ceyhan, "İbn Haldun'un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (2006),81-82.
[7] Sefer Yavuz, "İlm-i Umranın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi",8

halinde yaşamanın nedenleri, siyasi otorite ve beraberinde getirdiği yapılanmalar, bunlara duyulan ihtiyaç, ekonomik faaliyetler ve beraberinde getirdiği sosyal ilişkiler, entelektüelfaaliyetler…"

Buradan da anlaşılacağı üzere İlm-i Umran sadece toplumu anlama biçimi değil aynı zamanda toplumun var oluş sebeplerini anlayıp kavramaktır. Tüm bunlara bakıldığı zaman İlm-i Umran ile İbn-i Haldun2'un varmak istediği sonuç ile ilgili şu yorumu yapmamız mümkün gözükmektedir. O insanları tekrara düşmekten kurtarıp olmuş olan ile olacak olan arasında bir bağ kurmayı hedeflemiştir. Bu kısma kadar İlm-i Umranın konusuna ele almaya çalıştığı mevzulara değinmeye çalıştık.

Cahiliye Dönemi'ni yakından ilgilendiren ve dönemin toplumsal yapısının anlaşılmasında oldukça önemli bir yeri olan Asabiyet, Bedevi ve Hadari kavramlarını İlm-i Umran çerçevesinde inceleyerek dönemin toplum yapısnın anlaşılmasını kolaylaştırmaya çalışacağız.

1. Bedevi ve Hadari Kavramları

İbn-i Haldunun toplum teorisini üzerine inşa ettiği kavramları ele aldığımız zaman bizim için öne çıkan üç önemli kavram vardır, bunlar; bedavet, hadaret ve asabiyettir.

Öncelikle bedevilikten (bedavetten) başlayacak olursak kelime anlamı olarak bedevilik herhangi bir nesnenin ilk önce peyda olan tarafı, ortaya çıkmak, görünmek, çölde-kırda oturmak gibi anlamlara gelmektedir.[8] "Bedeviler" kelimesi ise kırda ve arazide ikamet eden, çadır hayatı yaşayan, göçmen, göçebe ve konargöçer anlamlarında kullanılmaktadır.[9] Dolayısıyla bedeviler geçimlerini hayvancılık veya illegal yollarla sağlamak durumundadırlar. Yani yerleşik bir düzen içerisinde olmayan bedevilerin bağlı oldukları bir otoriteleri de bulunmamaktadır. Bu noktada İbn-i Haldun Mukaddime'nin konuyla ilgili kısımlarında bedeviler için; "*cesur, fedakâr, sabırlı cömert…*" gibi tanımlamalar yapılmıştır. Hadari toplumlar için ise; "*bencil, hilekâr, şeytan, korkak, kurnaz, menfaatine düşkün, cimri…*" tanımları yapılmıştır. Hadari (hadaret) kavramının anlamı ise beldelerde, kasabalarda yerleşik olan, şehirde oturan ve göçebe olmayan anlamlarına gelmektedir.[10] Sadece yaşama biçimini ifade eden bu tanıma ek olarak Hadarilerin aynı zaman da geçim kaynakları da farklıdır zira Hadariler ticaretle de uğraşabilmektedirler Dolayısıyla bedevilere oranla insan ilişkileri daha fazladır. Hadarilerin ticaretle uğraşmalarına özelde de Hz. Muhammede'in (s.a.s) kabilesi olan Kureyş kabilesinin yazın ve kışın yaptıkları ticari yolculuklara Kuranı Kerim de "Kureyş suresin (106/2)"de değinmiştir.

İbn-i Haldun'un toplum teorisinin kökeninde yer alan bu iki kavram da değinmemiz gereken Bir diğer nokta da şudur: Bedevilik toplumların ilk ve saf halidir bu ilk hal zorunlu olarak

---

[8] Mustafa Fayda, "Bedevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992)5/311-317.
[9] İbn Haldun *Mukaddime 1,* Çev Süleyman Uludağ, 288.
[10] Fayda, "Bedevi",311-317.

hadariliğe ulaşmaktadır diyen İbn-i Haldun ilkel veya diğer bir deyişle ilk insanlar Dünya üzerinde çeşitli bölgelerde, ormanlarda, nehir kenarlarında ihtiyaçlarını karşılayabildiği ölçüde kalmış ve duruma göre göç etmişlerdir daha sonra geçici barınaklar inşa etmiş ardından da kalıcı yerleri inşa ederek belde, kasaba ve şehirleri inşa etmişlerdir.[11] Geçimlerini sağlayıp yaşamlarını sürdürmek için insan topluluklarından bazılar ziraat ve ekinle ve bazıları da ürünlerinden yararlanmak için koyun, sığır, keçi, arı ve ipek böceği gibi hayvancılıkla meşgul olurlar.[12] Geçimlerini bu şekilde sağlayan bedeviler zaman içerisin de zaruri ihtiyaçlardan refaha ulaştıklarında bu durum onları yerleşik düzene geçmeye, şehir hayatının özellikleri olan beslenmede, giyim kuşamda daha iyisini elde etmek için yardımlaşmaya, geniş evlere oturmaya ve şehirler oluşturmaya yöneltir bu noktadan sonra bedevi toplumun yerini hadari toplum almıştır.[13] Zaruri ihtiyaçları karşılamakla başlayan süreç zaman içerisinde bedevilikten hadariliğe doğru gelişen bir süreci doğurmuştur. Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız bedevi ve hadari kavramlarını Mukaddime perspektifin de sunmaya çalıştık.

Cahiliye Dönemi'nin toplumsal yapısını ve dönemin insan topluluğunun hareketleri ile düşünce yapısını belirleyen aynı zaman da ibn-i Haldun'un da eserlerinde üzerinde önemle durduğu kavram olan asabiyet(asabiyye) kavramına değinmeye çalışacağız. Cahiliye Dönemin de araların da baba tarafından kan bağı bulunan topluluğa asabe ve bu topluluğun herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulunmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna da "asabiyet" denilmektedir.[14] Bu duygunun otorite bulunmayan ve kıt kaynakların mevcut olduğu bir ortamda hayat kurtarıcı bir yönü ve zorunluluk olduğu düşüncesi yadsınamaz derece de bir gerçekliktir. İbn-i Haldun'da asabiyet kavramı temel kavramlardan biri olup bedevilik ve hadarilik kavramlarıyla sıkı sıkıya bağlıdır çünkü bedevi toplumların hadari toplumlara dönüşebilmelerinin temelinde asabiyet vardır.[15] Buradan anlayacağımız üzere bedevilikle başlayan insanların ilk hali hadariliğe doğru ilerlerken asabiyet sayesin de yol alır. Bir aile bireylerinin hayatta kalabilmelerini sağlayan kan bağı o aileyi korur ve bu korunma sayesinde sayıları artarak zaman içerisinde kabile haline gelirler. İbn-i Haldun'a göre iki türlü asabiyet vardır: Birincisi nesep asabiyeti, ikincisi ise sebep asabiyetidir. Nesep asabiyeti, akrabalık ilişkilerinden, kan bağından hâsıl olan dayanışma duygusu ve aidiyet hissidir. Sebep asabiyeti ise bir akrabalık bağı gerektirmeyen, aynı toprağı aynı ideali aynı tarihi paylaşmak gibi sebeplere binaen oluşmuş asabiyet duy-

---

[11] Ferhat Ateş, "İbn Halduna Göre Toplum ve Şehir", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53(Haziran 2015),220.

[12] İbn Haldun *Mukaddime 2*, Çev Süleyman Uludağ, 291.

[13] Kazım Şulul, *İbn Haldun'a Göre İslâm Medeniyeti* (İstanbul: İnsan Yayınları 2013),55.

[14]Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1991) 3/453-455.

[15]Ateş, " İbn Haldun'a Göre Toplum ve Şehir", 222.

gusudur. Daha önce değindiğimiz gibi İlm-i Umranın ana konusu olan toplum ve onun bileşenleri Cahiliye Dönemin sosyal organizasyonu ve toplumsal yapısı de bu üç ana kavram üzerine inşa edilmiştir.

B. Cahiliye Dönemi'nde Asabiyet, Bedevilik ve Hadarilik

Buraya kadar olan kısımlarda birincil kaynağımız olan Mukaddime de oldukça önemli yeri olan bedevilik, hadarilik ve asabiyet kavramlarını tanımlamaya ve aralarında ki ilişkiye değinmeye çalıştık şimdi ise Cahiliye Dönemi'nde varlığını sürdüren bu kavramların İslâm'ın ortaya çıkmasına olan etkisi üzerinde durulacaktır.

Öncelikle tanımlamamız gereken 'Cahiliyye' kavramıdır. Bu kavram İslâm insanları ulaştırmaya çalıştığı noktanın zıddını ifade etmesi açısından İslâm düşüncesi bakımından oldukça önemlidir. Cahiliye kelimesinin anlamı ile ilgili pek çok görüş ortaya atılmış olup üzerinde derin tartışmalar yapılmıştır. Bu kavram Arapça da "Cehl" kökünden türetilmiş olup eski sözlüklerde bu kelimeye ilmin zıddı olarak genellikle "bilgisizlik" anlamı verilmiştir.[16] Fakat dönemin Arap toplumu açısından "cehl" kavramının mutlak bilgisizlik anlamında kullanılmadığı, bu çağrışımdan ziyade İlk dönem Müslümanlarının kavrama yükledikleri anlamın daha çok vahyin yönlendirmesinden ve ikazının dışında duranları betimlemek istedikleri anlaşılmaktadır.[17] Böylece vahyi muhatap almayıp ikazlarına uymamakta ısrar edenlere Cahil, sürdürdükleri yaşam biçimine de Cahiliye isimlendirilmesi yapılmıştır. Bir diğer kullanım alanı ise Peygamberin vahiy almaya başladığı dönemden öncesini yani Hz. Muhammed'in(s.a.s) peygamberlikten önceki dönemi ifade etmek için kullanılmıştır. Zaman içerisinde Cahiliye kavramı ilk kullanım şeklinden uzaklaşmış ve "bilgisizlik" alanına sıkıştırılmış oysa Çavuş'un da dediği gibi: Erken dönem Müslümanlarının kendilerinden sakınılması ve örnek alınmaması gereken ötekileri ve onların hallerini betimleyen kavram zaman içerisin de daralarak "bilgisizlik" manasına sıkıştırılmıştır. Kavramın dönemin toplumsal yapısında oluşturduğu sınıf ayırımı ve ötekini ifade etme gücü artık geri planda kaldığı ortadadır.

Bu dönemin toplumsal yapısına baktığımız zaman gözümüze ilk çarpan şeyin toplumun aşiret konfederasyonu şeklinde olduğudur. Yani açıklayacak olursak toplumda bir bütünlüğün olmadığı her kabilenin(aşiretin) kendi çıkarları doğrultusun da hareket ettiği bunun neticesinde de kabileler arasın da sürekli çatışmanın yaşandığı ortam oluşmuştur. Peki İklimin yani coğrafi determinizmin Cahiliye Dönemi'nde ki toplumsal yaşama olan etkisi varmıdır? Sorusuna yine Mukaddimeden bir çok örnekle açıklama getirebiliriz zira İbn-i Halduna göre insan yaşadığı

[16] Mustafa Fayda, "Cahiliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993)7/17.
[17] Levent Çavuş, "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan Cahiliye", *Milel ve Nihal Dergisi* 13/1 (2016), 44-69.

coğrafya ile bütünleşmiş hayatını ikame ettirdiği coğrafyadan iklimden doğrudan etkilenmiştir.[18] Zira İbn-i Haldun İnsanı tek başına ve yaptıklarıyla değil onu etkileyen diğer unsurları ve yaşadığı ortamı da dikkate alarak çok yönlü bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu durum aynı zamanda Cahiliye Dönemi'nin de anlaşılması açısından oldukça önemlidir zira sadece din eksenli bakış açısı bu dönemi anlamada yetersiz kalabilir bu noktada coğrafyanın ve ekonomik faktörlerin insan hayatında ki etkisi döneminin toplumsal yapısının anlaşılmasında oldukça önemlidir.

İbn-i Haldun insanı etkileyen çevresel faktörleri başına iklimi koymuştur[19] ona göre aynı coğrafyada yaşayan insanlar mizaç ve huyları bakımından benzer özellikler taşımaktadırlar. İnsanın bu yapısını etkileyen İklimsel özellikler aynı zaman da Umranı, devleti, kasaba ve şehirlerin dağılımını belirlemektedir. Günümüz insan hayatında dahi bu durum halen geçerliliğinin korumaktır. Konunun daha iyi anlaşılması açısından Fransız sosyolog Bourdieu'nun sosyolojiye kazandırdığı habitus kavramına da değinmekte yapmakta fayda vardır. Habitus: İnsanların zihinlerinde ya da bilinçlerinde yerleşmiş aksiyonlarını, davranışlarını, tercihlerini ve düşüncelerini yönlendiren prensiplerdir.[20] Anlaşılacağı üzere insan doğduğu toplumun farkında olsun veya olsun davranış kalıplarından etkilenir ve bu kişinin hayat tarzına düşünce biçimine bireyden bireye farklı oranda etki eder. Şimdi daha öncede açıkladığımız kavram olan Cahiliye Dönemi'ne baktığımız zaman burada toplumsal hayatın bir bütünlük arz etmediğini görürüz zira o dönem dünyada hakim iki güç olan Roma ve Sasani imparatorlukları bu bölgeyi doğrudan etkisi altına almak yerine dolaylı yollarla etkilerini göstermekteydiler.[21] Doğal olarak bu durum Arap Yarımadası halkı ve şehir devletleri açısından siyasi çatışmalara ve yahut savaşlara sebebiyet vermekteydi.

Arap Yarımadası'nın hakim siyasi yapılanması kabilecilikti.[22] Siyasi bir otoritenin bulunmadığı bu ortamda insanların hayatlarını devam ettirmeleri ve korunmaları açısından onları güvende tutacak bir organizasyonun olması zorunludur ve neticede bu zorunluluk İbn-i Haldun'un da üzerinde durduğu asabiyetle sağlanmıştır. Bu bakış açısıyla bakıldığı zaman dönemin hayat tarzı asabiyeti ve kabileciliği zorunlu kılmaktan başka çare sunmamıştır.

---

[18]Cemalettin Şahin, Rauf Belge, "İbn Haldun'da Coğrafi Determinizm", *Akademik Bakış Dergisi* 57(Eylül - Ekim 2016), 439-467.

[19] Şahin, Belge, "İbn Haldun'da Coğrafi Determinizm",439-467.

[20] Hüsnü Ezber Bodur, "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslâmi Bilince Doğru" *Akademik Siyer Dergisi* 1/1(Ocak 2020), 50-62.

[21] Bodur, "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslâmi Bilince Doğru",50-62.

[22] Adem Apak, *Kabile* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 11.

Toplumsal yapıya bakıldığı zaman da bu kabilelerin bir çoğunun bedevi olduğu gözümüze çarpmaktadır. Mukaddime'de, İbn-i Haldun'un da belirttiği gibi bedevîlerin en belirgin özelliklerinin tabiata dönük yaşamaları ve kötülüklerini engelleyici hiçbir hukuki materyalin bulunmayışıdır.

İlm-i umran da İbn-i Haldun sosyolojisini bedevi ve hadariler arasında ki karşılıklı ilişkiye dayandırmıştır.[23]İlk hal olarak adlandırdığımız bedevi yaşam tarzında oldukça önemli bir yeri olan asabiyet yani birbirine bağlılık duygusu daha çok soy bağından gelmekle beraber mikro ölçeklidir bu durumda kişi sadece bağlılığını kendi mensubu olduğu kabileye/aşirete karşı sorumlu hisseder işte bu durum Cahiliye Dönemi'nin insan zihniyetinin göstergesidir. Zira herkesin tek bir ortak noktada buluşamayıp sadece kendi mikro gurubuna bağlılığının olduğu bir sosyal ortamda bireyler diğer gruplara , kabilelere karşı düşmanca davranabilmektedir bunun sonucunda ise Cahiliye dediğimiz dönem ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed (s. a. s) de bu sebepledir ki bu konuyla ilgili şu cümleleri sarf etmiştir;

"*Asabiyet duygusuyla öfkelenen, asabiyet uğruna savaşırken veyahut asabiyet davası güderken körü körüne açılmış bir bayrak altında ölen kimsenin ölümü cahiliye ölümüdür.*"[24] Hadisten de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber toplumsal birlik için soya bağlı olan sorumluluk duygusunu ortadan kaldırmak istemiş ve bu durumun Cahiliye Dönemi özelliği olduğuna dikkat çekmiştir. Kan bağına dayalı olan asabiyeti, neseb (soy) asabiyeti olarak nitelendiren ibn-i Haldun bu durumu aynı zamanda ilk toplumsal yapının oluşması açısından doğal hal olarak görür ve bir üst seviyeye yani daha üst bir değer etrafında toplanabilme halini ise sebep asabiyeti olarak nitelendirmiştir.[25]

Bakış açımızı tekrar Cahiliye Dönemi'ne çevirdiğimiz zaman karşımıza çıkan durum şöyledir: Ortak hukukun olmayışı ve bireysel tercihlerden daha önemli olan kabile tercihleri neticesinde ortaya çıkan sorunlara çözüm bulunamadığı gibi sonuç itibariyle toplum da birlik ve beraberlikte sağlanamamıştır. Doğal olarak Cahiliye Dönemi'nin toplumsal yapısının en belirgin özellikleri şu üç kavram etrafın da şekillenmektedir: bedevi, hadari ve asabiyet. Asabiyet sebebiyle kabilelerin bir birlerinden bağımsız hareket etmeleri İslâm'ın doğuşu açısından da oldukça önemlidir çünkü mutlak egemen bir otoritenin olmayışı İslâm'ın da bu otorite boşluğundan faydalanarak din merkezli bir otorite kurulmasını kolaylaştırmıştır.

Hz. Peygamberin mensup olduğu kabile olan Kureyş'in de Cahiliye Dönemi'nde Arabistan da oldukça önemli yeri vardı.[26] Bu duruma yol açan birkaç sebebe değinmek gerekir, öncelikle

---

[23] Bodur, "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslâmi Bilince Doğru",50-62.

[24] Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ, nşr. Muhammed Beyler, Abdullah Demirci. (İstanbul: y. y., 1439/2018), " İmare", 57.

[25] İbrahim Erol Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisat* (İstanbul: Pınar yayınları, 1984), 59.

[26] Bodur, "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslâmi Bilince Doğru",50-62.

tüccarların uğrak yeri olması ve uzun yıllar boyunca Arabistan'ın çeşitli bölgelerinden hac için gelen insanların temel ihtiyaçlarının karşılanmasında önemli rol oynayan Kureyş kabilesi bu sayede üne kavuşmuştur. Ticaret konusunda Kuran-ı Kerim de Kureyş'in ticari faaliyetlerine değinerek Kureyş suresi(106/1-2) ayetlerde ; "*Kureyş'i ısındırıp alıştırdığı; onları kışın (Yemen'e) ve yazın (Şam'a) yaptıkları yolculuğa ısındırıp alıştırdığı için…*" bakıldığı zaman Kureyş'in erkek ve kadınlarının ticari hayatta yer almaları oldukça geniş bir alan da ticari faaliyet gösteren bu kabilenin bölge insanı üzerinde de saygınlık ve ün kazanması olağan gözükmektedir.[27]

Kureyşin çeşitli sebeplerle bölgede önemli bir kabile haline gelmesi İbn-i Haldun'un önemli bir tezi olan, her din ortaya çıktığı ilk zaman yayılabilmesi açısından neseb asabiyetiyle desteklenmelidir görüşü ağır basmaktadır, fakat belirli bir zaman sonra güç kazanan din yerine inanca dayalı asabiyete yani sebep asabiyetine bırakacaktır.[28] Hz. Peygamber (s.a.s) de İslâmi görüşlerini ilk defa ortaya koyduğu bu ilk dönemde ve Kureyş kabilesinin otoritesinden faydalanmıştır. İlk başta Kureyş kabilesinin ortaya çıkardığı kült hareketi zannedilen söylemlerin vahiy temelinde mevcut dini harketlere meydan okuduğunun anlaşılması ile Hz. Peygambere (s.a.s) ve ilk inanlara tepkiler başlamıştır. Artan baskılar neticesinde Medineye hicret etmek zorunda kalan Müslümanlar sadece göç etmemişlerdir artık etnik kimliklerinden sıyrılarak daha üst bir sebep ile ortak noktada buluşmayı başarmışlardır işte bu duruma İbn-i Haldun sebep asabiyeti yani kan bağı yerine ortak dünya görüşüne bağlı birliktelik adını vermiştir.

Peygamberin ilk elden kurduğu otorite asabiyete dayanmaktadır ve biz bu asabiyete Neseb(soy) asabiyeti demekteyiz çünkü dönemin toplumun da söz sahibi olmak ve otorite oluşturmanın yolu ancak üyesi olduğun kabilenin güçlü olmasından geçmektedir. Bu sebeple ki Hz. Peygamber de *'yönetici Kureyştendir'*[29] sözünü söylemiştir. Bu noktada Mukaddimeye tekrar değinmekte fayda vardır İbn Haldun Devletin ilk kuruluşun da asabiyete ve güçlü kabilelerin yardımına muhtaç olunduğuna dair görüşlerini aktarmıştır. Ona göre de yönetim arzu edilen makamdır ve çekişmeye sebep olur bu çekişme de en sonun da savaşla ve birinin yenilmesiyle son bulur bunu yapabilmek içinde güçlü bir kabileye ve asabiyete ihtiyaç vardır. Peygamber de Kureyş kabilesini ve oradan aldığı otorite ile de devletin ilk temellerini atmıştır ve yine devlet kurulduktan sonra bir çok farklı millet içerisine girdiği için Neseb Asabiyeti yerini Sebep Asabiyetine bırakır çünkü artık bir çok farklı unsurdan meydana gelen üniteleri bir arada tutabilmenin yolu ortak amaç altında bireyleri toplayabilmektedir. İslâmın'ın vahiy temelli inancı toplumu bir arada tutan unsur haline gelmiştir.

---

27 Elnure Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 456- 457.
28 Bodur, "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslâmi Bilince Doğru",50-62
29 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ, nşr. Mehmet Sofuoğlu (İstanbul: y. y., 1408/1988), "Ahkâm", 2.

Kent hayatını teşvik eden Peygamber, yeniden biçimlendirmeye çalıştığı toplumsal yapının temeline ilâhi mesaj nitelikli tevhit inançlı ahlâk ve bilgiyi yerleştirmiş böylece medeniyetin inşasını bilginlere yüklemiştir. Böylece, söylem yerindeyse Hz. Muhammed (s.a.s) toplumda mevcut olan bütün grupları, parçalanmış üniteleri bir birlik altında toplayarak, yeni medeniyetin temellerini atmıştır. Medineye hicretin Cahiliye Dönemi açısından kırıma uğradığı Peygamberin uygulamalarıyla da sabittir zira Hz. Muhammed (s.a.s) neseb asabiyetine bağlı olan Arap kimliğini Medine vesikasıyla ismiyle bilinen hukuki içerikleri olan metinle sebep asabiyetine bağlı olan yeni bir toplumsal modele geçiş yapmıştır. Böylelikle Cahiliye Dönemi'nin belirgin sosyal aksiyonları peygamber önderliğinde insan fıtratına uygun biçimde erozyona uğratılarak vahiy temelli yeni bir kimlik inşa edilmiştir. Özellikle tüm Müslümanların kardeş olduğunu vurgulayan ayet ve hadisler bu bilincin oluşmasında oldukça önemli olmuş ve olmaya devam etmektedir.

SONUÇ

Sosyal olayların anlaşılmasında kavramların yeri ve önemi büyüktür özellikle Cahiliye Dönemi gibi karmaşık olan ve anlaşılması için çok yönlü araştırma gerektiren bir dönemi daha iyi anlayabilmek adına sosyolojik perspektiften döneminin toplumsal yapısında ve insanların yaşama biçimin de etkili olan bedevi ve hadari kavramları ile bu ikisi arasında geçişi sağlayan temel dinamik olan asabiyete dikkat çekmek istedik. Bakıldığı zaman Arap Yarımadası'nda insanların yaşamı iki biçim de gerçekleşmektedir bunlar göçebe veya yarı göçebe olarak yaşayan bedevilerdir ki bunlar geçimlerini genellikle hayvancılıkla sağlamaktadırlar. diğer grup ise hadarilerdir. Hadariler yerleşik hayata geçmiş ve özellikle ticaretle geçimlerini sağlayan göçebe olmayan insanlardır. İster bedeviler olsun ister hadariler olsun mevcut otorite boşluğundan dolayı kendilerini diğerlerine karşı savunabilmek adına neseb asabiyetine bağlı yaşamak zorunda kalmışlardır.

Cahiliye Dönemi'nde mevcut durumun izahını yapabilmek için öncelikle dönemin insanlarının zihniyetini anlamak oldukça önemli gözükmektedir. Nitekim dönemin toplumsal yapısın da ve insan davranışların da oldukça önemli bir yeri olan asabiyetin önemine vurgu yapılmıştır. Mukaddimede de İbn-i Haldun'un önemle üzerin de durduğu asabiyet medeniyetlerin gelişmesi açısından son derece önemlidir. İlk hal olarak nitelendirilen bedevi yaşam tarzının zorlukları ve iklimin insan davranışları üzerinde ki etk bu coğrafyada kendini oldukça fazla etkisini göstermiştir. Tekrar asabiyetle bağlantı kurulacak olursa bedevi hayat tarzında ve zorlu iklim koşullarında hayatta kalmak isteyen insanlar siyasi birlikteliğin olmayışının etkisiyle de kendilerini ve mallarını korumak adına kan bağına dayalı birlikteliğe bel bağlanmıştır. Bu tür asabiyete İbn-i Haldun'un verdiği isim neseb asabiyeti olmuştur ve bu durumu doğal olarak nitelendirmiştir.

Cahiliye Dönemin de asabiyet bağlantısıyla dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus Kureyş kabilesinin otoritesi ve Mekke şehrinin önemi oldu çünkü kabile olarak bölge de uzun mesafeli ticaret yapmaları hasebiyle tanınan bir kabile olması aynı zamanda Mekke'nin Arabistan da ki dini önemi ve buraya ibadet amacıyla gelen insanların temel ihtiyaçlarını karşılama noktasında verdikleri çaba tabiri caizse Kureyş'in yıldızını parlatmıştır. Nitekim bu durum yani Kureyş kabilesinin mevcut düzen de ki otoritesi Hz. Peygamber'in (s.a.s) vahiy temelli, geleneğe karşı çıkan söylemlerini ilk ortaya attığı zaman onu diğer kabilelerden korumuştur.

İncelenen kavramsal çerçeveye bakıldığı zaman Cahiliye Dönemi'nin belirgin sosyal yapısı üzerin de durmaya çalıştık. Bu sosyal yapıda görülen o ki toplumsal alanda parçalanmış bir yapı hakim ve her parçanın bir arada kalmasını sağlayan temel dinamikleri var. Bu temel dinamikler ise asabiyet çerçevesinde gerçekleşiyor. Asabiyetin bu denli öne çıkmasının önemini oldukça büyük çünkü kıt kaynakların olduğu bu coğrafyada herkesin sahip olmak istediği zenginlikler mücadele neticesin de kazanılıyor Bu mücadele ruhunu ayakta tutan ve besleyen temel etken ise asabiyet çerçevesinde gerçekleşiyor aksi halde asabiyeti zayıf olanlar veya kabilesi zayıf olanlar yok olmaya mahkum kalmaktadır. Diğer bir yandan asabiyetin daha güçlü olduğu bedeviler bu durumun bir diğer kanıtı çünkü göçebe yaşam şartları hadarilere göre daha zor.

Bu hayat tarzını belirleyen bedeviler oldukça kıt kaynaklarla hayatlarını sürdürürken korunmak ve geçimlerini sağlamak için kan bağına daha sıkı bağlanmışlardır işte bu durumlar Cahiliye Dönemin de tek ve güçlü bir otoritenin kurulmasına engel olmuştur. Böylesi bir siyasal düzenin olmadığı toplum da Hz. Muhammed (s.a.s) de ilk önce asabiyet ile kendisini anlatma fırsatı bulmuş daha sonra kan bağına bağlı olan birlik duygusunu ortak hedefe yani vahiy temelli inanca dayalı birlik duygusu kurmuştur. Yani neseb asabiyetini (kan bağı) bir üst seviyeye çıkararak sebep asabiyetine(ortak amaç) çevirmiş mevcut toplum da birlik ve beraberliği tesis etmeye çalışmıştır.

KAYNAKÇA

Apak, Adem. *Kabile.* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Ateş, Ferhat. "İbn Halduna Göre Toplum ve Şehir". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi.* 10 Cilt. 53 Sayı.

Azizova, Elnure. *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler.* İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Bodur, Hüsnü Ezber. "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslâmi Bilince Doğru" *Akademik Siyer Dergisi* 1/1(Ocak 2020), 50-62.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ, nşr. Mehmet Sofuoğlu 16 cilt. İstanbul: y. y., 1408/1988.

Ceyhan, Semih. "İbn Haldun'un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf

İlmi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (2006),81-82

Çavuş, Levent. "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan Cahiliye", *Milel ve Nihal Dergisi* 13/1 (2016), 44-69.

Çağrıcı, Mustafa. "Asabiyet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 3/453-455 İstanbul: TDV yayınları,1991.

Fayda, Mustafa. " Cahiliyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 7/17. yıl İstanbul: TDV yayınları 1993.

Fayda, Mustafa. "Bedevi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 5/311-317. İstanbul: TDV yayınları 1992.

İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun el Hadramî. Mukaddime. nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2005, s. 323.

İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun el Hadramî. Mukaddime. nşr. Aslan Tekin. İstanbul y. y, 2013.

Kozak, İbrahim Erol. *İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ, nşr. Muhammed Beyler, Abdullah Demirci. İstanbul: y. y., 1439/2018.

Şahin, Cemalettin. Belge, Rauf. "İbn Haldun'da Coğrafi Determinizm", *Akademik Bakış Dergisi* 57(Eylül - Ekim 2016) , 439-467.

Şulul, Kazım. *İbn Haldun'a Göre İslâm Medeniyeti*, İstanbul: İnsan Yayınları 2013.

Uludağ, Süleyman. "İbn Haldun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/8-12. İstanbul: TDV yayınları, 1999.

Yavuz, Sefer. "İlm-i Umranın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi" *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, (Erzurum 2013).

CAHİLİYE DÖNEMİ'NDE TOPLUMUN AHLAKİ FAZİLETLERİ

Yusuf Atalay*

GİRİŞ

Cahiliye kavramı İslâm Medeniyeti söz konusu edildiğinde oldukça önemli bir konuma sahiptir. Cahiliye kelimesi, sözlükte, cehl kökünden gelip "bilmemek, ilim ve marifetten yoksunluk, suiahlak ve bir şeye mahiyetine zıt bir şekilde inanmak anlamlarına gelmektedir.[1] Cahiliye Dönemi, zihnimizde pek olumlu izlenimler oluşturmadığı gibi aksine hep kötü, çirkin olumsuz, yani her türlü ahlakdışılığın hüküm sürdüğü bir kültürel dönemi çağrıştırmaktadır. Ahlak kavramı, Arapça'da seciye, huy, tabiat gibi anlamlara gelen "hulk" kelimesinin çoğuludur. İslâmi kaynaklarda "hulk" ve "ahlak" terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek için kullanılmıştır.[2] Oysaki ister istemez akıllara şu sorular gelmektedir; Cahiliye Dönemi Arap toplumunda Ahlaki faziletler hiç mi bulunmamaktadır? İçinde yaşanılan toplumdan menfi ya da müspet yönde hiç etkilenmemek ne ölçüde mümkün olabilir? Bu ahlaki faziletler Müslümanlığı seçen halk üzerinde ne ölçüde olumlu etkiler bırakmıştır? Bu ince ayrıntılar fark edilmeden, ilk Müslümanların mizaç ve ahlaki tutumlarını tam manasıyla özümsemek ve yorumlamak kolay olmadığı gibi kanaatimizce doğru da olmayacaktır.

Bu çalışmamızda Cahiliye Dönemi'nde toplumun ahlaki faziletlerini, örneğin şecaat ve cesaret, fesahat ve belagat, ahde vefa ve dürüstlük, cömertlik ve misafirperverlik, istiklal arzusu ve asabiyet gibi vasıflarını irdeleyip, bu faziletlerin İslâm tarihinde öne çıkan şahsiyetlerin davranışlarına nasıl etki ettiğini ve bu etkinin ne denli güçlü olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Takdir edilmelidir ki, içinde bulunulan toplumdan olumlu veya olumsuz yönden etkilenmemek sosyo-psikolojik açıdan da imkân dışı görülmektedir. Öyle ki, İslâmiyet'ten önce kurulan

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din bilimleri Ana Bilim Dalı, yusufatalay411@gmail.com.

[1] Ömer Nasuhi Bilmen, "Cahiliye", *Dini ve Felsefi Ahlak Lügatçesi*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 34.

[2] Türkiye Diyanet Vakfı, "Ahlak", *İslâm Ansiklopedisi Cilt 2*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 1-4.

ve Hz. Peygamberin de katıldığı Hılfu'l-fudul (erdemliler ittifakı) topluluğu sanırım bu düşüncemize dayanak teşkil edecektir. Nitekim Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderildiği Mekke toplumunda, içki, kumar, hırsızlık ve vurgunculuk gibi, kız çocuklarını diri diri toprağa gömüldüğü, yetimlerin acizlerin, dulların ve kimsesizlerin mallarının ellerinden alındığı, cariyelerin ve kaçırılan güzel kadınların çadırlarda fuhşa zorlandığı[3] kaynaklarda anlatılmaktadır. Mekke'de bu tür haksızlıkları önlemek, zulme uğrayanları korumak ve haklarını aramak amacıyla bazı Kureyş kabileleri Hz. Muhammed'in de katıldığı "Hilful-fudul" anlaşmasını yapmışlardır.[4] Burada amacımız Cahiliye Dönemini aklamak ve ona güzelleme yapmak değil, objektif ve tarafsız olarak bir olguyu ve bu olgunun sonraki dönemlere etkisini gözler önüne sermeye çalışmak olacaktır. Bu etki İslâmiyet'le birlikte ilk Müslümanları daha doğru anlayıp onların düşünce ve tutumlarını, doğru kavramamıza büyük ölçüde yardımcı olacaktır.

Cahiliye Dönemi hakkında yaptığımız çalışmalarda karşılaştığımız önemli problemlerden biri kaynak meselesidir. Bize ulaşan kaynakların İslâm döneminde yazılmış olması, İslâm'ın lehine bir tablo ortaya koyabilmek için Cahiliye'yi eleştirme çabası ve Arap kültürünün Cahiliye Dönemi'nde sözlü olarak nakledilmesinden kaynaklanan problemler, bu dönemi inceleyen araştırmacıların başlangıçta karşılaşacağı belli başlı problemlerdir.[5] Bizde bu çalışmamızda bu problemleri de göz önünde bulundurarak Cahiliye Dönemi'nde Arap toplumunun ahlaki faziletlerini aktarmaya çalışacağız.

A. Cahiliye Toplumunun Ahlaki Faziletleri

İslâm önsesi Arapların ahlaki özellikleri anlatılırken en çok kullandıkları argümanlardan biri de İslâmın Mekke döneminde Habeş muhacirleri adına Necaşi ile konuşan Ca'fer b. Ebi Talib'in "Ey hükümdar! Biz cahiliye zihniyetine sahip bir kavimdik; putlara tapar ölü hayvan eti yer, fuhuş yapardık. Akrabalık bağlarına riayet etmez, komşularımıza kötülük ederdik. Güçlü olanlarımız zayıflarımızı ezerdi."[6] Şeklindeki sözleridir. Arap toplumunda bu ve benzeri kötü zihniyetlerin bulunması demek, Arapların hiçbir olumlu özelliğinin olmadığı anlamına gelmemelidir. Nitekim Araplarda mürüvvet, güzel konuşma, ahde vefa gösterme ve konukseverlik önemli değerlerdir. Misafirlerine ikram etmeyi ve bununla övünmeyi severlerdi. Kendilerine sığınanları himaye etmemek şerefsizlik sayılırdı. Övülmek, saygı görmek, asalet ve cesaretiyle meşhur olmak Arapların en büyük idealiydi. Araplar, ırz ve namuslarına, can, mal ve çocuklarından daha çok önem verirlerdi.[7]

---

[3] Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu,* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 7.
[4] İbn Hişam, 1,141; Muhammed Hamidullah, "*Hilful-fudul*", DİA, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 18,31.
[5] Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları,* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 9-10.
[6] İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik (ö. 213/828), *es-Siretü'n-nebeviyye*, (Mısır, 1936), 1,359; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), *es-Siretü'n-nebeviyye*, (Beyrut, 1971), 2/20.
[7] Demircan, *Cahiliye Arapları*, 60.

Biz bu çalışmamızda Arap toplumunun önde gelen Şecaat ve cesaret, fesahat ve belagat, ahde vefa ve dürüstlük, cömertlik ve misafirperverlik, İstiklal arzusu ve asabiyet gibi Ahlâkî Faziletlerini ele alacağız.

1) Şecaat ve Cesaret

Cahiliye çağı, Arapların kahramanlık çağıdır. Bilhassa çölde yaşayan Arapların başlıca öğüncü kahramanlıkları olmuştur.[8] Şecaat sözlükte yiğitlik anlamına gelir.[9] Arapların şecaati başkalarına örnek olmuştur. Düzenli bir hükümetin yokluğu zamanında, haklarının yegâne hamisi kılıç idi. Daima sürüsünün savunmasına hazır bulunmak ihtiyacı, çöl Araplarına**,** çocukluklarından beri silâh taliminde meleke kazandırmıştır. Ok, yay ve kılıç kullanmakta, at yetiştirmek hususunda, hiç kimse onlara üstün gelememiştir. Araplar bu şekilde öteden beri cengâver bir kavim olmuştur. Tacirlere deveci ile muhafız, ticaret mallarını nakil için sürücü tedarik ederek onların hizmetini üstlenmiş olduklarından, kervana yardım veya çölde ilerlediği sırada onu ani bir baskınla vurup yağmalamak için akın etmek hususunda büyük bir maharet kazandılar. İşte bu sebepten silâh talimine mecburi nazarıyla bakar; ticaretle meşgul olan kimseleri de, ahlâkları bozulmuş ve menfaat için alçalmış bir topluluk sayarlardı.[10]

Cesaret ise sözcük anlamı itibariyle güç veya tehlikeli bir işe girişirken kişinin kendinde bulduğu güven ve yüreklilik anlamına gelmektedir.[11] Ancak cesaret, pek de bizim anladığımız şekilde anlaşılmıyordu. Araplar, gereksiz riskleri almaya yanaşmazdı; kan beynine sıçramadığı sürece, bu tür tehlikelerden ve zorluklardan mümkün olduğu kadar kaçınırdı; çöl hayatı bizatihi, başka bir şey olmadan dahi, yeterince zor bir hayattır. Bu durum belki de, intikamdan vazgeçmemenin neden bir erdem sayıldığını izah etmektedir. Çoğu kere uyuyan yılanın uyandırılmaması daha kolaydır, ancak bu bir zayıflık alameti olabilir ve kabilenin sayısal gücünün nispi olarak azalmasına yol açabilirdi. Güçlüye meydan okuma, varlığını sürdürebilmenin askerî güce bağlı olduğu gerçeğinin bir yansımasıdır. Bununla birlikte, zayıf olan, güçlünün üstünlüğünü kabullendiği takdirde, güçlü zayıfı korumaya hazırdı; bu bir bakıma, tabiat kuvvetlerine karşı beşeri bir işbirliği örneğidir ve güçlü kabileyi daha da güçlendirmeye yarar.[12]

Şecaat, cahiliyet çağı şairlerinin pek sevimli tabiridir. Bu konuda bize ulaşan en eski şiir, milâdî altıncı asrı geçmezse de, cengâverâne şiirlerin çoktan beri Araplar arasında âdet olduğu

---

[8] Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 128.
[9] Türk Dil Kurumu, "Şecaat", *Türkçe Sözlük 2 K-J*, (Ankara: TDK Yayınları, 1998), 2080
[10] Mahmud Esad Seydişehri, *İslâm Dini Tarihi*, (İstanbul: Divan Yayınları, Ts), 141.
[11] Türk Dil Kurumu, "Cesaret", *Türkçe Sözlük 1 A-J*, (Ankara: TDK Yayınları, 1998), 398.
[12] V. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan, (İstanbul: Kuramer Yayınları, İstanbul 2016), 46.

bilinmektedir. Hz. Peygamber Efendimize peygamberliğin verilmesinden sonra, bir asır zarfında, İslâm Dini'ni, doğuda, batıda, bilinen âlemin her tarafına yayan sebeplerden biri de, Arap dilâverlerinin şecaati ve cesaretleridir.[13]

2) Fesahat ve Belagat

Fesahat, kelime anlamı itibariyle anlatışta düzgünlük ve açıklıkla birlikte amaca uygunluk[14] manasına gelirken Belagat ise iyi ve güzel konuşma ve muhatabını sözle inandırma yeteneği anlamlarına gelmektedir.[15] Arap lisanının ne kadar zengin olduğu bilinmektedir.[16] Araplar yaradılışları gereği fasih ve konuşkandırlar. Son derece geniş, kelimeleri mücevher ve çiçeklere benzer bir dil konuşurlardı. Arap, beliğ bir söz işittiği vakit kolayca heyecanlanır, şiirin letafetine hayran olurdu. Lâkin delilli ve ağır sözlerden çok atasözlerinden ve parlak sözlerden hoşlanırdı. Yazı olmadığı zamanlarda silâhın halledeceği meseleleri fesahat düzeltirdi. Dârü'n Nedve gibi, kavmin ulularının toplantı yerlerinde ortaya atılan meseleler, ittifakla veya çoğunlukla karara bağlanmazdı; belki en beliğ ve konuşkan olanı fikrini, dilinin gücü sayesinde diğerlerine kabul ettirirdi.[17]

Bu sebeptendir ki, en son peygamber olarak Arap kavmine gönderilen Nebî Aleyhisselâm'ın en büyük mucizeleri, onların en çok üstün oldukları belagat sahasında varid olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in icazın son noktasına varan belâgatı onları hayran etmiştir.[18]

Araplar iffet ve namuslarına olan düşkünlüklerini de şiirlerine yansıtmışladır. Cahiliye Dönemi muallâka şairlerinden Antere (ö. 614) bir şiirinde şöyle demektedir: "Komşu hanım bana görünecek olursa, hemen gözümü kapatırım, Tâ ki komşum barınağının içinde saklanıncaya (evine girinceye) kadar."[19]

3) Ahde vefa ve Dürüstlük

Ahde vefa, verilen söze sadık olmak anlamına gelirken dürüstlük ise, doğru ve açık sözlü olmayı ifade etmektedir. Arap toplumunda vefa ve sadakat da önemli erdemlerdi. İdeal olarak, kişi, kabilesinden biri kendisinden yardım istediği zaman, ona yardım etmeye hazır olmalıdır; olayın sebeplerini araştırmaksızın hemen harekete geçmelidir. Aynı şekilde, kişi, kabile liderlerinin kararlarına katılmasa bile, kabileyle birlikte hareket etmelidir. Yine, her ne kadar kişiler

---

[13] Seydişehri, *İslâm Dini Tarihi*, 142.
[14] Türk Dil Kurumu, "Fesahat", *Türkçe Sözlük 1 A-J*, 775.
[15] Türk Dil Kurumu, "Belagat", *Türkçe Sözlük 1 A-J*, 239.
[16] Muhammed Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1992), 13.
[17] Seydişehri, *İslâm Dini Tarihi*, 143.
[18] Seydişehri, *İslâm Dini Tarihi*, 143.
[19] Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 671/1273), el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'ân, tsh. Ahmed Abdülalim Berduni, (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1967), IX, 377.

başka kabilelerin mallarını ellerinden almakta vicdan azabı duymasalar da, emaneti muhafaza etme konusunda çoğu kere büyük sadakat gösterirlerdi. En meşhur örneklerden birisi, İmrul Kays tarafından kendisine emanet edilen silahları etrafını saranlara teslim etmektense, oğlunun öldürülmesini göze alan Semev'el b. Âdiyâ'dır. Belki de bu, kabile içinde beklenen sadakatin, bir anlaşma sonucu dayanışma içine girdikleri kişileri de kapsayacak şekilde genişletilmesi olarak kabul edilmektedir.[20]

Üstüne aldığı işi yapmak, verdiği sözü tutmak diye tabir edilen Ahde vefa, Arapların en faziletli özelliklerindendir. Şecaat, cesaret ve yücelik veren kahramane fikirler, mazlumları adalet adına müdafaa ettirir, şifahen verilen bir sözün yerine getirilmesini, hayatından bile üstün saydırırdı. Bir kimse düşmandan kaçıp bir kabileye sığınsa, kendilerini öldürmedikçe, sığınanı düşmana teslim etmezlerdi. Bu hususta en ileri giden Semev'el b. Âdiya olmuştur: Kinde kabilesinin reisi İmrül Kays'ın Kostantiniyye'ye gidişi sırasında kendisine bıraktığı emanetleri, Gassan hükümdarı Topal Hâris'e teslim etmeyerek, oğlunun hayatını feda etmiş ve ismi atasözü haline gelmiştir.[21]

Nitekim Araplar ahde vefa temasını şiirlerine de yansıtmışlardır. Bunlardan biri olan muallâka şairi olan Zübeyr (ö. 609) bir beytinde " Ahdinde duran kınanmaz ve gönlünün yatacağı tam bir iyiliğe yol bulan kimse bunda ikiliğe düşmez."[22] demiştir.

Hz. Muhammed'in Medine'ye hicret yolculuğu sırasında müşrik Abdullah b. Ureykıt'ın sergilediği davranış, bu duruma güzel bir örnektir. Yolculuk öncesinde Hz. Ebû Bekir, iyi bir kılavuz olan Abdullah ile görüşmüş, Medine'ye gidinceye kadar belli bir ücret karşılığında kendilerine kılavuzluk yapması için anlaşmıştı. Bu anlaşmaya göre Abdullah b. Ureykıt, kendisine teslim edilen iki deveyle birlikte, üç gün sonra Sevr mağarasına gelecek, orada buluşacaklar ve yolculuk başlayacaktı.[23] Hz. Muhammed ve Hz. Ebu Bekir Mekke'den ayrıldıktan sonra müşrikler tarafından aranmışlar ve bulunamamışlardı. Abdullah ise onların nerede olduğunu gayet iyi biliyordu. Hz. Muhammed'in yerini söyleyecek olana yüz deve ödül vaad edilmişti. İsterse yüz deve karşılığında bu bilgisini müşriklere satabilirdi. Ama bir defa pazarlık yapmış ve söz vermişti. Bu yüzden müşrik olmasına rağmen Abdullah canını da tehlikeye atarak sözünü tutmuş ve bu bildiğini kimseye söylememişti.[24]

---

20 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan, 47.

21 el-Meydani, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed (ö. 218/1124), *Mecmeu'l-emsal*, (Kahire, ts), 3,446; İbn Düreyd Muhammed b. Ebi'l-Hasen 8ö. 321/933), *el-iştikak*, (Bağdat, 1979), 436; Ahmed Muhammed el-Havli, *el-Hayatü'l-Arabiyye mine'ş-şi'ri'l-cahili*, (Beyrut, ts), 359; Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 126. Arapların ahde vefa ile ilgili diğer meselleri için bkz. : el-Meydani,3, 446-452.

22 İmrü'l-Kays vdgr., Muallakat. : *Yedi Askı*, (çev. Şerafettin Yaltkaya, İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 96.

23 İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), el-Bidâye ve'n-nihâye (tahk. : Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997/1417), IV, 445.

24 Ahmet Lütfi Kazancı, Peygamberimize Neden İnanmadılar?, (İstanbul: İlim ve Kültür Yay. 1983), 39-40.

4) Cömertlik ve Misafirperverlik

Cömertlik sözlük anlamı itibariyle el açıklığı anlamına gelmektedir.[25] Araplar cömert ve misafirperverdi. Hediye vermekten memnun olurdu. Kapısı yolculara daima açık ve son lokmasını da misafirle paylaşmaya hazır olurdu. Misafir onun bir parça ekmeğini yedikten sonra, çadırının kutsiyeti altında her türlü taarruzlardan emin bir halde bulunurdu. Cömertlikleri, misafirperverlikleri, garip gönül almaları hiç bir kavimle kıyaslanamaz. Ukaz panayırında toplandıkları vakit, zengin ve eşrafın münadileri çıkar:

"Kimin kamı aç ise doyurulmak, kimin korkusu varsa emin kılınmak, kimin yolculuğu olup da binecek hayvanı yoksa binek verilmek üzere falan ve falanın yanma gitsin" diye bağırırlardı.

Otel veya kervansaray değil, hatta yolcular için emniyetin de bulunmadığı Arap Yarımadası'nda, dün meçhul olan bir kimsenin bugün misafir edildiği ve aile fertlerinden kılındığı bu durum olmasaydı, kabilenin kabileyle münasebete girişmesi hayal olurdu. Bu meziyet, özellikle bir şaire şöhret vermiştir ki, bu da, Hâtem-i Tâif'dir. Arap şairleri, çoğunlukla misafirleri hakkında yüceliklerini beyan ederek övünürlerdi.[26]

Ebû Tammam'ın Hamâse'sinde ünlü şair Merâr'ın bu konuda birtakım beyitleri, şu anlamdadır:

Karanlık gece beni kuşattığı vakit, ocağımı gece yolcusuna karşı asla kapamayacağıma yemin ederim. Dostlarım! Parlak bir ateş yakınız ki, karanlık sırasında, susamış yolcuya görünsün. Ta ki, yorgunluk ve açlıkla siması bozulmuş, görünüşü asil bir kimse ateşimize gelsin. Sonra beni bilmek ister, kim olduğumu sorarsa, adımı gizlemeyerek açıklarım. En iyi gece, misafirime ikram ile ve ondan başka kimsenin el uzatmağa cesaret edemeyeceği nefis yemekler sunmakla geçirdiğim gecedir.[27]

Cömertlik ve misafirperverlik, çölde oldukça imrenilen şeylerdi ve hâlâda Arapların başta gelen erdemlerindendir. Çadırının önündeki büyük kül yığını kabile reisinin âlicenaplığının işaretiydi; çünkü bu onun epeyce bir misafir ağırladığı anlamına gelirdi. Böyle bir gelenek, kişinin, kısmen, tabiatın sertliği karşısında dostlarının yardımına duyduğu ihtiyaçtan kaynaklanmaktaydı; ancak muhtemelen mesele bu kadar basit değildir. Mesela, yoksul bir kadının, yoldan geçen bir yabancıya yemek vermek için, geçimini sağladığı yegâne devesini kesmesi gibi aşırılığa kaçsa bile, cömertliğe imrenilirdi. Belki de, çok nadir olan şeylerin bu şekilde serbestçe ve savruk kullanılışında, şairlerin övündükleri o aşırı şarap içmelerine benzer bir şey vardır. Bu şeylerde, düşünmeme erdeminin muhtelif veçhelerini mi görmeliyiz acaba? İnsan çölde bütün bu korkunç felaket ihtimallerini düşünüp onların hepsine karşı korunmaya çalışacak olursa,

[25] Türk Dil Kurumu, "Cömertlik", *Türkçe Sözlük 1 A-J*, 413.
[26] Seydişehri, *İslâm Dini Tarihi*, 143.
[27] Seydişehri, *İslâm Dini Tarihi*, 143.

muhtemelen ya kafayı oynatır, ya telef olur ya çölü terk eder ya da daha güçlü bir kabileye bağımlı hâle kalır. Çölde şartlar çoğu kere belirsiz, öngörülemez ve tamamıyla düzensiz olduğu için, 'düşünerek' yapılamayacak pek çok şey vardır. Pek çok endişenin içinde bir ölçüde endişesiz olmak yüce bir bilgeliktir, bu yüzden de bu davranışa çok imrenilirdi.[28]

Cömertliğin en önemli erdemlerden biri olarak kabul edildiği Cahiliye Devri'nde bu özellikleriyle ün salmış ve adları tarihe geçmiş pek çok kişi vardır. Bunlardan biri, yolculuk esnasında kendisinden yardım isteyen bir esirin yerine kendini bağlatıp onu kurtaran, kendi çocuklarını aç uyuturken yiyecek istemek üzere gelen komşularına çok değer verdiği atını kesip ikram eden Hâtem et-Tâî'dir.[29] Hakkında anlatılan çok sayıdaki cömertlik örnekleriyle Araplar arasında haklı bir şöhret bulmuş olan Hâtem et-Tâî'nin (ö. 578) cömertliği, daha sonra kızı tarafından Hz. Muhammed'e "Babam, ırz ve namusu korur, esiri salıverir, açı doyurur, çıplağı giydirir, misafiri ağırlar, yemek verir, herkese selam verirdi. Kendisinden dilekte bulunanları boş çevirmezdi" şeklinde anlatılmış; o da "Bu anlattıkların, gerçek mü'min kimselerin nitelikleridir. Eğer baban mü'min olmuş olsaydı, ona mutlaka rahmet okurduk" buyurmuştur.[30]

5) İstiklal Arzusu

Kelime anlamı olarak Bağımsızlık manasına gelen İstiklal Arapların yegâne arzusuydu.[31] Arap toplumu hareketlerinde serbest olma düşüncesindeydi. Üzerine her kim hâkim olursa, ona kin ve düşmanlık besleyerek mücadeleye girişir ve özellikle intikam almaya hırslı olurdu. Eskiden beri bütün fertleri, ihtisas halinde olduğundan, hepsi de bir derecede, şeref ve şan arzusunda bulunurdu. İşte Araplarda olan bu özgürlük ve bağımsızlık fikri, devamlı ve düzenli bir hükümet kurmalarına engel olmuştur.[32]

Kabilelerin birbirlerinden bağımsız olmalarının bir sonucu olarak, çölde, herkesin tâbi olacağı üstün bir hukuk mevcut değildi. Olağanüstü güçlü ve akıllı bir yöneticinin olması veya yöneticinin silah ve teçhizat bakımından (tüfek ve deveye karşı uçak ve motorlu savaş araçları gibi) tamamıyla üstünlüğe sahip olması durumları hariç, son derece geniş Arabistan ve Suriye bozkırlarında kanun ve nizamı sağlamak aslında imkânsızdı. Araplar arasında İslâm'dan önce de, İslâm'dan sonra da soyut bir hukuk kavramı gelişmemiştir; Yunan etkileri bile bunu İslâm

---

28 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan, 46-47.

29 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* III, 256; bkz. : Ahmet Lütfi Kazancı, "*Cahiliye Dönemi'nde Müsbet Davranışlar*", UÜİFD I, (1986), 105.

30 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, III, 255; İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*, (İstanbul: Mektebetu Eser [Eser Kitabevi], 1969/1389), IV, 409.

31 Türk Dil Kurumu, "İstiklal", *Türkçe Sözlük 2 K-Z*, 1108.

32 Seydişehri, *İslâm Dini Tarihi*, 147.

ilahiyatına sokamamıştır. Müslümanlar, evrenin üstün hukuku yerine, evrenin ilâhî yöneticisinin vahyedilmiş olan emirleri içinde ifadesini bulan iradesini düşünürler.[33]

Memleketleri, yukarı Asya'dan kum çölleriyle ayrılarak fatihlerin hücumlarına karşı korunduğundan, âlemin diğer taraflarında hükümetler kurulup yıkıldığı, eski sülâlelerin yok olduğu, memleketlerin sınırları ve adları değiştiği, halkının katliam yapılarak esir edildiği zamanlarda Arap Yarımadası'nın çöllerinde ikamet eden ahalisi asıl ahlâklarını ve bağımsızlıklarını korumuştur.[34]

Kısacası, Arap Yarımadası, dünyanın en önemli bir bölgesi olup orada sakin olanlara özel bir hal vermiştir. Eski zamanlardan beri geniş çöllerinde dolaşarak, kasabalara bir hapishane gözüyle bakan bu ümmetin sülâlesiyle, meskeniyle, dilinin zenginliği ve şiiriyle, atının çevikliğiyle, parlak kılıcıyla, kudsi bir emanet saydığı yayı ve okuyla övünmeleri, yaşama tarzı, bir gün üç kıta üzerinde icra edeceği nüfuz ve tesir için, ezelden, Allah tarafından verilmiş sebeplerden sayılabilir.[35]

6) Asabiyet

Arap toplumunu tanıyabilmek için kabileciliği iyi anlamak gerekmektedir. Araplar kabile ve aşiret esasına dayalı bir hayat sürmüşlerdir.[36] Kişi kabilesi arasında kabilesinin kimliğiyle yaşar. Gelenekler ataların tecrübesiyle oluşan doğrulardır. Kabileler, kan bağına dayalı bir akrabalık ilişkisi çerçevesinde şekillenseler de sosyal bir kurum olmasının yanı sıra siyasal bir özelliği de olduğu için canlı bir yapıya sahiptir.[37]

Sop teşkilâtı Bedevi cemiyetin temelidir. Her bir çadır bir aileyi, çadırlar topluluğu ise 'hayy' denilen insan birliğini temsil eder. Bir hayy topluluğunun azalarının hepsi birden sop yahut kavmi meydana getirir. Aralarında akrabalık bağı bulunan sopların bir araya gelmesi kabile'yi teşkil eder. Aynı sopun bütün azaları kendilerini aynı kandan türemiş telâkki ederler ve sopun en yaşlısı olmak üzere sadece bir tek başkanın otoritesine bağlıdırlar. Sop, adlarının başına Benû getirmek suretiyle Benû filan yani filanın çocukları şeklinde kendilerini isimlendirirler. Bazı sopların taşıdığı dişi isimler, bir zamanlar maderşahi (matriarkal) aile yapısının mevzubahis olduğunu gösteren izlerdir. İster farazi olsun ister gerçek olsun, kan akrabalığı, kabile teşkilât ve yapısında birleştirici ve katıştırıcı bir rol oynamaktadır.[38]

---

33 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan, 47.
34 Seydişehri, *İslâm Dini Tarihi*, 147.
35 Seydişehri, *İslâm Dini Tarihi*, 148.
36 Abdülkerim Özaydın, *Arap,* DİA, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 3, 321.
37 Demircan, *Cahiliye Arapları*, 49-50.
38 Hitti, Philip K, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Hasan Tuğ, (İstanbul: M. Ü. İFAV Yayınları, 2011), 59.

Şayet sop azalarından biri, sop içinde bir katil cürmü işleyecek olursa, kimse onu müdafaa etmez. Kaçma halinde kendisi kanundışı durumuna düşer. Şayet adam öldürme cürmü sop dışından işlenmişse, kan davası güdülür ve sop azası her bir kimse kendi hayatını ortaya koymak suretiyle bunun peşinde koşar. Çölün kendine has kanunu mucibinde kana kan istenir. İntikamdan başka hiçbir ceza tanınmamıştır. En yakın akraba, birinci mesul kimse olarak mütalaa edilir. Kan davası, kırk yıl devam edebilir; Benû Tağlib ile Benû Bekr arasında çıkan Basûs cengi vaka'sı böyledir. İslâm öncesinde kabileler arası cenklerde yani Eyyâm'ul-Arab'da tarihçiler sâik olarak kan davasını gösterirlerse de vakaların çoğunun sâikini iktisadi sebepler teşkil etmiş olmalıdır. Bazı hallerde de kan davasına son veren diyet kabul olunduğu vâkidir.[39]

Bir bedevi için, kabilesiyle olan hukuki bağlılığını kaybetmekten daha büyük bir felâket olamaz. Yabancı ile düşmanın eşanlamlı olduğu bir ülkede, kabilesiz bir insan, derebeylik İngilteresindeki topraksız bir insan gibi, gerçekte yardımsız kalmıştır. Onun durumu kanun dışı bir durumdur ve o, artık himaye ve emniyet hudutları dışında kalmıştır. Her ne kadar evvelâ bir doğum meselesi ise de "sop akrabalığı", bir azanın yiyeceğini paylaşmak yahut onun kanından bir iki damla emmek suretiyle de ferden kazanılabilirdi.[40]

Asabiyet sop'un ruhudur. Bu, sop mensuplarına hudutsuz ve şartsız bir sadakat göstermek ve umumiyetle şiddetli bir tutkuyla, söven bir şekilde vatana bağlılık ile ilgilidir. Bir eski ozan şöyle terennüm ediyor: "Kabilene bağlı ve sadık ol! Onun kabile mensupları üzerindeki hakkı, bir kocanın karısı üzerinde olan hakkı kadar kuvvetlidir." So'da mevcut bu köklü ve sökülemeyen, kılan azalarının ferdiyetçiliğinin ifadesi olan bu mensubiyet duygusu, sop olsun kabile olsun her ikisinin de kendi kendisine yeterliliğini ve mutlak bir vahdet teşkil ettiğini gösterir ve diğer herhangi bir kılan yahut kabileyi kendisinin kanunî ve normal bir avı ve yağma yahut katledilmeye müstahak bir hedefi gibi görür. İslâm bu şekil bir kabile sistemini kendi askerî bünye ve yapısında kullanmıştır. O, ordusunu kabile esasları dâhilinde birlikler halinde kısımlara ayırmış ve fethedilen topraklara yeni yerleşmeleri, kabile esasını göz önünde tutarak gerçekleştirmiş ve kendisine tâbi olan milletlerden yeni ihtida edenleri mevlâ muamelesine tâbi tutmuştur. İslâm'ın ortaya çıkmasından sonra açılıp yayılan ve gelişen şekliyle içtimai bakımdan uygunsuzluklar arz eden ferdiyetçilik ve asabiyet, muhtelif İslâm devletlerini parçalanmaya sürükleyen ve neticede düşüşlerine sebep olan katî amiller arasındadır.[41]

SONUÇ

[39] Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Hasan Tuğ, 59.
[40] Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Hasan Tuğ, 59.
[41] Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Hasan Tuğ, 61.

Cahiliye kavramı İslâm Medeniyeti söz konusu edildiğinde oldukça önemli bir konuma sahiptir. Cahiliye Dönemi, zihnimizde pek olumlu izlenimler oluşturmadığı gibi aksine hep kötü, çirkin olumsuz, yani her türlü ahlakdışılığın hüküm sürdüğü bir kültürel dönemi çağrıştırmaktadır. Ancak İslâmiyet ten önceki Arap toplumunda önemli ahlaki faziletlerin de var olduğunu tarihin objektifliğine dayanarak gözler önüne sermek bir gereklilik haline gelmiştir. Bizde bu çalışmamızda Cahiliye Dönemi'nde toplumun ahlaki faziletlerini irdeleyip, bu faziletlerin İslâm tarihinde öne çıkan şahsiyetlerin davranışlarına nasıl etki ettiğini ve bu etkinin ne denli güçlü olduğunu tespit etmeye çalıştık. Nitekim takdir edilmelidir ki, içinde bulunulan toplumdan menfi veya müspet yönden etkilenmemek sosyo-psikolojik açıdan da imkân dışı görülmektedir. Öyle ki, İslâmiyet'ten önce kurulan ve Hz. Peygamberin de katıldığı Hılfu'l-fudul topluluğu sanırım bu düşüncemize dayanak teşkil edecektir.

Cahiliye Dönemi hakkında yaptığımız çalışmalarda karşılaştığımız önemli problemlerden biri kaynak meselesidir. Bize ulaşan kaynakların İslâm döneminde yazılmış olması, İslâm'ın lehine bir tablo ortaya koyabilmek için Cahiliye'yi eleştirme çabası ve Arap kültürünün Cahiliye Dönemi'nde sözlü olarak nakledilmesinden kaynaklanan problemler, bu dönemi inceleyen araştırmacıların başlangıçta karşılaşacağı belli başlı problemlerdir. [42] Bizde bu çalışmamızda bu problemleri de göz önünde bulundurarak Cahiliye Dönemi'nde Arap toplumunun ahlaki faziletlerini aktarmaya çalıştık.

Araplarda mürüvvet, güzel konuşma, ahde vefa gösterme ve konukseverlik önemli değerlerdir. Misafirlerine ikram etmeyi ve bununla övünmeyi severlerdi. Kendilerine sığınanları himaye etmemek şerefsizlik sayılırdı. Övülmek, saygı görmek, asalet ve cesaretiyle meşhur olmak Arapların en büyük idealiydi. Araplar, ırz ve namuslarına, can, mal ve çocuklarından daha çok önem verirlerdi.[43] Biz bu çalışmamızda Arap toplumunun önde gelen Şecaat ve cesaret, fesahat ve belagat, ahde vefa ve dürüstlük, cömertlik ve misafirperverlik, İstiklal arzusu ve asabiyet gibi Ahlâkî Faziletlerini ele almaya çalıştık.

Cesaret, pek de bizim anladığımız şekilde anlaşılmıyordu. Araplar, gereksiz riskleri almaya yanaşmazdı; kan beynine sıçramadığı sürece, bu tür tehlikelerden ve zorluklardan mümkün olduğu kadar kaçınırdı; çöl hayatı bizatihi, başka bir şey olmadan dahi, yeterince zor bir hayattır. Bu durum belki de, intikamdan vazgeçmemenin neden bir erdem sayıldığını izah etmektedir.[44]

Arapların şecaati başkalarına örnek olmuştur. Düzenli bir hükümetin yokluğu zamanında, haklarının yegâne hamisi kılıç idi. Daima sürüsünün savunmasına hazır bulunmak ihtiyacı, çöl

[42] Demircan, *Cahiliye Arapları*, 9-10.
[43] Demircan, *Cahiliye Arapları*, 60.
[44] Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan, 46.

Araplarına, çocukluklarından beri silâh taliminde meleke kazandırmıştır. Ok, yay ve kılıç kullanmakta, at yetiştirmek hususunda, hiç kimse onlara üstün gelememiştir. Araplar bu şekilde öteden beri cengâver bir kavim olmuştur.[45]

Vefa ve sadakat da önemli erdemlerdi. İdeal olarak, kişi, kabilesinden biri kendisinden yardım istediği zaman, ona yardım etmeye hazır olmalıdır; olayın sebeplerini araştırmaksızın hemen harekete geçmelidir. Aynı şekilde, kişi, kabile liderlerinin kararlarına katılmasa bile, kabileyle birlikte hareket etmelidir. Yine, her ne kadar kişiler başka kabilelerin mallarını ellerinden almakta vicdan azabı duymasalar da, emaneti muhafaza etme konusunda çoğu kere büyük sadakat gösterirlerdi.[46]

Üstüne aldığı işi yapmak, verdiği sözü tutmak diye tabir edilen Ahde vefa, Arapların en faziletli özelliklerindendir. Şecaat, cesaret ve yücelik veren kahramane fikirler, mazlumları adalet adına müdafaa ettirir, şifahen verilen bir sözün yerine getirilmesini, hayatından bile üstün saydırırdı. Bir kimse düşmandan kaçıp bir kabileye sığınsa, kendilerini öldürmedikçe, sığınanı düşmana teslim etmezlerdi.[47]

Araplar yaradılışları gereği fasih ve konuşkandırlar. Son derece geniş, kelimeleri mücevher ve çiçeklere benzer bir dil konuşurlardı. Arap, beliğ bir söz işittiği vakit kolayca heyecanlanır, şiirin letafetine hayran olurdu. Lâkin delilli ve ağır sözlerden çok atasözlerinden ve parlak sözlerden hoşlanırdı. Yazı olmadığı zamanlarda silâhın halledeceği meseleleri fesahat düzeltirdi. Dârü'n Nedve gibi, kavmin ulularının toplantı yerlerinde ortaya atılan meseleler, ittifakla veya çoğunlukla karara bağlanmazdı; belki en be**liğ** ve konuşkan olanı fikrini, dilinin gücü sayesinde diğerlerine kabul ettirirdi.[48]

Araplar cömert ve misafirperverdi. Hediye vermekten memnun olurdu. Kapısı yolculara daima açık ve son lokmasını da misafirle paylaşmaya hazır olurdu. Misafir onun bir parça ekmeğini yedikten sonra, çadırının kutsiyeti altında her türlü taarruzlardan emin bir halde bulunurdu. Cömertlikleri, misafirperverlikleri, garip gönül almaları hiç bir kavimle kıyaslanamaz.[49]

Cömertlik ve misafirperverlik, çölde oldukça imrenilen şeylerdi ve hâlâda Arapların başta gelen erdemlerindendir. Çadırının önündeki büyük kül yığını [kabile] reisinin âlicenaplığının işaretiydi; çünkü bu onun epeyce bir misafir ağırladığı anlamına gelirdi. Böyle bir gelenek, kişinin, kısmen, tabiatın sertliği karşısında dostlarının yardımına duyduğu ihtiyaçtan kaynaklanmaktaydı; ancak muhtemelen mesele bu kadar basit değildir. Mesela, yoksul bir kadının, yoldan

[45] Seydişehri, *İslâm Dini Tarihi*, 141.
[46] Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan, 47.
[47] Seydişehri, *İslâm Dini Tarihi*, 142.
[48] Seydişehri, *İslâm Dini Tarihi*, 143.
[49] Seydişehri, *İslâm Dini Tarihi*, 143.

geçen bir yabancıya yemek vermek için, geçimini sağladığı yegâne devesini kesmesi gibi aşırılığa kaçsa bile, cömertliğe imrenilirdi.[50]

Arapların yegâne arzusu, hareketlerinde serbest olmaktı. Üzerine her kim hâkim olursa, ona kin ve düşmanlık besleyerek mücadeleye girişir ve özellikle intikam almaya hırslı olurdu. Eskiden beri bütün fertleri, ihtisas halinde olduğundan, hepsi de bir derecede, şeref ve şan arzusunda bulunurdu. İşte Araplarda olan bu özgürlük ve bağımsızlık fikri, devamlı ve düzenli bir hükümet kurmalarına engel olduğu gibi, yukarıda açıklandığı üzere Tevrat ve İncil'i kabul ederek puta tapıcılığı terk etmelerine de engel olmuştur.[51]

Sop teşkilâtı Bedevi cemiyetin temelidir. Her bir çadır bir aileyi, çadırlar topluluğu ise 'hayy' denilen insan birliğini temsil eder. Bir hayy topluluğunun azalarının hepsi birden sop yahut kavm'i meydana getirir. Aralarında akrabalık bağı bulunan sopların bir araya gelmesi kabile'yi teşkil eder. Aynı sop'un bütün azaları kendilerini aynı kandan türemiş telâkki ederler ve sop'un en yaşlısı olmak üzere sadece bir tek başkanın otoritesine bağlıdırlar. İster farazi olsun ister gerçek olsun, kan akrabalığı, kabile teşkilât ve yapısında birleştirici ve katıştırıcı bir rol oynamaktadır.[52]

Asabiyet sop'un ruhudur. Bu, sop mensuplarına hudutsuz ve şartsız bir sadakat göstermek ve umumiyetle şiddetli bir tutkuyla, söven bir şekilde vatana bağlılık ile ilgilidir. Bir eski ozan şöyle terennüm ediyor: Kabilene bağlı ve sadık ol. Onun kabile mensupları üzerindeki hakkı, bir kocanın karısı üzerinde olan hakkı kadar kuvvetlidir.[53]

Cahiliye Dönemi şiiri örneklerinde de açıkça görüldüğü gibi bu dönemde her türlü ahlaksızlığın sergilenmesine rağmen fazilet sayılan davranışların da yaygın olduğu, ancak mürüvvet kavramıyla ifade edilen erdemlerin kavmiyetçi ve dünyevî bir karakter taşıdığı görülmektedir. Yani bu dönemde bütün ahlâkî erdemlerin arkasında, kişinin veya kabilenin gururu; şeref ve öfke duygularını tatmin etme; asalet, cömertlik ve yiğitlikle şöhret kazanma; saygı görme; başka kabileler karşısında hem korku, hem hayranlık duygusu uyandırma gibi arzular yatmaktaydı. Bütün bu sâikler onların din anlayışlarının bir uzantısı ve toplum yapılarının bir sonucu sayılabilir.[54]

---

[50] Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan, 46-47.
[51] Seydişehri, *İslâm Dini Tarihi*, 147.
[52] Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Hasan Tuğ, 59.
[53] Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Hasan Tuğ, 61.
[54] Feriha Özmen, "Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Cahiliye Araplarında Ahlak", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi III*, (ocak 2012):300-328.

KAYNAKÇA

Bilmen, Ömer Nasuhi**.** *Dini ve Felsefi Ahlak Lügatçesi.* İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân Fî Tefsiri'l-Kur'ân*. İstanbul: Mektebetu Eser (Eser Kitabevi), 1969/1389.

Çağatay, Neşet. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı.* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.

Demircan, Adnan. *Cahiliye Arapları.* İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2015.

El-Havfî, Ahmed Muhammed. *El-Hayâtü'l-Arabiyye Mine'ş-Şi'ri'l-Câhilî*. Beyrut, (Ts).

El-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed B. Ahmed B. Ebî Bekr. *El-Câmi' Li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Tsh. Ahmed Abdülalim Berduni, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1967.

El-Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed B. Muhammed. *Mecmeu'lEmsâl*. Kahire (Ts).

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Müesseselerine Giriş.* çev. İhsan Süreyya Sırma. Beyan Yayınları, İstanbul 1992.

-----, *Hilfu'l-Fudûl*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi.* çev. Hasan Tuğ. İstanbul*:* M. Ü. İFAV Yayınları, 2011.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *Es-Siretü'n-Nebeviyye*. Mısır,1936.

İbn Düreyd, Muhammed B. Ebi'l-Hasen. *El-İştikâk*. Bağdat, 1979.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail B. Ömer. *Es-Sîretü'n-Nebeviye*. Beyrut, 1971.

-----, *El-Bidâye Ve'n-Nihâye*. Tahk. : Abdullah B. Abdülmuhsin EtTürkî, Cize: Hicr Li't-Tıbaa Ve'n-Neşr, 1997/1417.

İmriü'l-Kays, Ebu Vehb Hunduc B. Hucr. *Muallakât : Yedi Askı*. Çev. Şerafeddin Yaltkaya, İstanbul: Meb Yayınları, 1989.

Kazancı, Ahmet Lütfi. *Cahiliye Dönemi'nde Müsbet Davranışlar.* Uüifd, 1986.

-----, *Peygamberimize Neden İnanmadılar?.* İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1983.

Özaydın, Abdülkerim. *Arap.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

Özmen, Feriha. "Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Cahiliye Araplarında Ahlak". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1/3, (Ocak 2012), 300-328. http://www. itobiad. com. tr.

Seydişehri**,** Mahmud Esad. *İslâm Dini Tarihi*. 1 Cilt. İstanbul: Divan Yayınları, (Ts).

Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük 1 A-J.* Ankara: TDK Yayınları, 9. Basım, 1998.

-----, *Türkçe Sözlük 2 K-Z.* Ankara: TDK Yayınları, 9. Basım, 1998.

Türkiye Diyanet Vakfı. "Ahlak". *İslâm Ansiklopedisi.* 2 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Watt, V. Montgomery. *Hz. Muhammed Mekke'de.* çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

CAHİLİYE DÖNEMİ ve GÜNÜMÜZ TOPLUMUNDA KADIN ALGISININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Zeynep Feyza Öngeli*

GİRİŞ

Cahiliye kavramı her ne kadar bir zaman dilimini ifade ediyor gibi görünse de İslâm kaynaklarında bu kavram bir yaşantı ve zihniyet tarzı olarak ele alınıp, tartışılmıştır. İslâmiyet'ten önceki Arap toplumunun inançlarını, tutum ve davranışlarını inceleyen bu dönem, sınırları tam belli olmamakla birlikte genellikle İslâmiyet'ten sonraki ve önceki sosyal yaşamı kıyaslamak amacıyla kendinden söz ettirmiştir. Cahiliye Dönemi'nde içtimai yapı incelendiğinde aşiret ve küçük topluluklarla karşılaşılır. Ayrıca hürler, köleler ve cariyeler gibi alt yapılar da mevcuttur. Aile yapısına bakıldığında ise erkek, kadın ve çocukların üzerinde hüküm verme hakkına sahipti. Evin geçimi ve bakımı erkeğin üstünde olduğundan her konuda erkek aile üzerinde baskın, yönetici ve otorite konumundaydı. Dolayısıyla kadının sosyal hayatta etkisi yok denecek kadar azdı.

İslâm'ın gelmesiyle birlikte bu durum üzerinde farkındalık arttırılmaya çalışılmış ve gerek Kuran'da gerekse hadislerde yanlış davranışlar kınanmıştır. İslâmiyet kadın ve erkek arasındaki bu yaşantı farklılığını kaldırarak kadını, erkeğin toplumdaki saygınlık seviyesine yükseltmeyi amaçlamıştır. Fakat kadın hakkında yüzyıllar boyu oluşan bu olumsuz algıları ve toplumun alışkanlıklarını değiştirmek kolay olmamıştır. Peygamberin vefatından günümüze ise kadın her millet ve toplumca farklı konumlandırılmış, modernleşme ve kadının iş hayatına girmesiyle beraber kadın algısı epey yön değiştirmiştir. İslâmi çizgiden çıkma derecesine gelen günümüz toplumlarında kadın algısı, feminizm başta olmak üzere çeşitli akımların etkisinde varlığını sürdürmektedir.

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, zongeli55@gmail.com.

Bu doğrultuda, Cahiliye Dönemi ve günümüz kadınının aile hayatı, toplumdaki yeri, ekonomik ve kültürel hakları, evlilik ve boşanmadaki değişimler gibi konular karşılaştırmalı olarak ele alınıp, toplumun ahlaki yargıları, modernleşme ve feminizm gibi kadın algısını etkileyen etmenler bağlamında değerlendirilecektir.

A. Cahiliye Kavramı

Cahiliye c-h-l kökünden türeyen Arapça bir kavramdır. Eski sözlüklerde ilmin zıddı yani bilgisizlik olarak ifade edilir. Terim olarak cahiliye kavramı İslâmi vahyin nazil olma sürecinde İslâm'ın onayladığı ve reddettiği davranış formlarını birbirinden ayırma amacıyla kullanılan bir kavramdır.

Cahiliye kavramının köken ve menşei hakkında birçok fikir ve iddia ortaya atılmıştır. İslâm öncesi Arap toplumu neden cahil sıfatıyla anılmıştır, cahiliye Arapları gerçekten cahil miydi, bu adlandırmada İslâmi taassup ve haksızlık payı var mıdır? Cahiliye Araplarının söylendiği kadar cahil olmadıkları, bize bıraktıkları yüksek şiir örneklerinden anlaşılmıyor mu?" Bu iddialar, esasen pek sathi bir etimoloji oyununun mahsulüdür. Kelime, semantik ve filolojik bir zaviyeden tetkik edildiğinde, onun (ilim ve marifetin zıddı olan) bilgisizlikle yakından Hiç bir alakası olmadığı görülür. Çünkü 'Cahiliye' ,kelimesi, bilgisizlik manasını tazammun eden 'cehile' kökünden gelmeyip, zorbalık manasına gelen bir kökten gelmiştir. Arap kamuslarına bakıldığı vakit, 'cehile' kökünün üç ayrı surette kullanıldığı, buna karşılık (birbirinden çok farklı) iki ayrı manaya geldiği görülür.[1]

Cahiliye kavramına bilgisizlik, zorbalık gibi anlamlar verilse de dönemin edebi literatüründeki şiirsel üslubun gelişmişliği ve zenginliği dönemin Araplarının hiç de cahil olmadığını ortaya koyar. Bu sebeple cahiliye kavramı aşırılık ve ölçüsüzlük kavramları ile ifade edilebilir. Ayrıca İslâmiyet'in gelişi ile birlikte iki dönemi birbirinden ayırmak için cahiliye kavramı şemsiye bir terim olarak kullanılmıştır.

İslâmî dönemde ortaya çıkmış bir terim olan cahiliye, gerek Kur'an-ı Kerîm'de gerekse hadislerde Arapların İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirdekinden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple genellikle Arapların İslâm'dan önceki dönemine "Cahiliye" veya "Cahiliye çağı" (asrü'l-câhiliyye), o dönemde yaşayan şairlere de "Cahiliye Şairleri" (şuarâü'l-câhiliyye) denilir. Hz. Peygamber'in ashabı cahiliye kelimesiyle İslâm öncesini, yani milâdî 610 yılında vahyin inmeye başlamasından önce yaşadıkları devri kastediyorlardı. Onlar Müslüman olduktan sonra bu devirle ilgili hâtıralarını, inançlarını, tutum ve davranışlarını anlatırken veya Hz. Peygamber'e o dönemde yaptıkları işlerin İslâm'daki hükmünün ne olduğunu sorarken çoğunlukla bu kelimeyi kullanmışlardır.[2]

---

[1] Levent Çavuş, *Kavramsal ve Tarihsel Açıdan "Cahiliye"*. Milel ve Nihal, 2016, 13/1, 49.
[2] Mustafa Fayda, *Cahiliye*, İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7/17.

"Cahiliye" kavramı, İslâm'ın insanlığı ulaştırmaya çalıştığı zihniyetin karşıtını işaret etmesi bakımından İslâm düşüncesindeki temel nitelendirmelerden birisidir. Bunun en belirgin emaresi, erken dönemde Müslümanların Amr b. Hişam'a taktıkları addır. Amr b. Hişam, İslâm'dan önce Ebû'l-Hakem (Bilgeliğin Babası) olarak isimlendiriliyordu. Ancak İslâm'ın gelişiyle birlikte Rasulullah'ın (s) en güçlü düşmanlarından birisi oldu. Bu yüzden de Müslümanlar ona "Ebu Cehil" (Cehaletin Babası) ismini yakıştırdı. Şüphesiz Müslümanların yeni taktığı ismin Amr b. Hişam'ın önceki adıyla karşıtlığı yani bilgelikten cehalete dönüşüm- ciddi bir propaganda gücü içermekteydi. Fakat İslâm'ın yeni yeni kabul edilmeye başlandığı ve dolayısıyla genel propaganda gücünün henüz zayıf olduğu bir vasatta, eskiden "bilgeliğin babası" nitelemesine mazhar olan bir zata aniden mutlak bir cehalet atfedilmesi pek de anlaşılabilir görünmüyor. "Cehalet" kelimesinin o günkü Arap dilinde "mutlak bilgisizliğin" ötesinde bir anlam alanına sahip olduğuna dair işaretler mevcuttur. Erken dönemdeki Müslümanlar için cehalet kelimesinin anlamı- bilgisiz olma durumundan ziyade - vahyin ikaz, işaret ve yönlendirmeleri dışında oluşan tasavvur ve amelleri içeriyordu. Bu tasavvur ve amellerin sahipleri "cahil", sürdürmekte oldukları hayat biçimi de "cahiliye" adını alıyordu. Erken dönemden itibaren, İslâm öncesinin Müslümanlar tarafından "Cahiliye Dönemi" adıyla isimlendirildiği sabittir. İslâm öncesi dönemdeki insanların bilgisizlik ve gaflet içerisinde göçebe ve yarı göçebe bir hayat yaşayan kabile topluluklarından oluşması, kayda değer bir tarihlerinin ve kötülük yapmalarını önleyen bir din, peygamber ya da vahiy kitabına sahip olmayıp putperest olmaları, "cahiliye" isimlendirmesinin sebepleri arasında görülmüştür. Bu yaklaşım biçimi kavramın anlaşılması önünde bir engel olmuştur.[3]

Kısacası cahiliye kavramı aslında saf bilgisizliği değil, insanların davranışlarındaki aşırılık ve bir şeyi kabul etme noktasındaki dirençlerini ifade eden bir kavram olarak algılanmalıdır. Özellikle İslâmiyet'e olan nefretleri yüzünden birçok hareketinde aşırılık gösteren bir Arap toplumu için cahiliye Arapları denmiştir.

Eskiden beri kabul edilen bu anlayışa göre cahiliye çağı (asrü'lcâhiliyye) "bilgisizlik çağı" demektir; İslâmiyet ise aydınlanma ve bilgi devridir ve bu anlamda Cahiliye çağının karşıtıdır.[4]

B. Cahiliye Dönemi Toplumsal ve Kültürel Yapı

Araplar, yerleşim alanları esas alınarak iki sosyal yapıda mütalaa edilir. Bunların bir kısmı çölde yaşayan, bedeviler; diğerleri ise, genellikle şehirlerde yaşayan hazarilerdir. Yerleşim alanlarının belirlediği bu iki sosyal statünün yanında Araplar, toplumdaki konumlarına göre hür, köle ve mevali diye üç ayrı statüyü daha benimsemişlerdi. Hürler, aile veya kabile cemiyetleri halindeydi. Toplumun en itibarlı insanlarını bunlar teşkil ederlerdi. Ticaret, ziraat ve eğitim gibi

---

[3] Levent Çavuş, *Kavramsal ve Tarihsel Açıdan "Cahiliye"*. Milel ve Nihal, 2016, 13/1, 44-69.

[4] Mustafa Fayda, *Cahiliye,* İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV 1993), 7/18.

toplum hayatının idamesi için gerekli olan imkânlardan yararlanma hakları da mevcuttu. Esirler olarak nitelendirilen kimseler köle ve cariyelerden oluşurdu. Bunlar tıpkı ticari bir mal gibi muamele görürlerdi. Hiç bir ferdi veya toplumsal hakları yoktu. Mevali ise, hürriyetlerine kavuşmuş köle ve cariyelere denirdi; köleler gibi alınıp satılamazlardı; ama hür biriyle de evlenemezlerdi. Arap toplumunda soy itibariyle üstün olan kabile ileri gelenleriyle birlikte kâhinler, şairler ve savaşlarda kahramanlık gösterenler de toplumda iyi bir statüye sahip idiler ve büyük bir itibar görürlerdi.[5]

Cahiliye Dönemi'nin kültürel özelliklerine bakıldığında en başta şiire olan ilgileri görülür. Cahiliye şiiri o dönemi tanımada bir araç ve toplumun karakterini yansıtan önemli kaynaklar olmuşlardır. Özellikle aile yapısı ve kadının Cahiliye Devri'nde nasıl algılandığı bu şiirler vasıtasıyla bilinmektedir. "Arapların bütün bilgilerini içine alan, bunların korunmasını sağlayan, sürekli başvurup yararlandıkları merci, daha özet bir ifadeyle "Arapların bilgi ve kültür hazinesi" anlamında olmak üzere Divanu'l-Arab olarak adlandırılmıştır."[6]

Cahiliye şiiri, azımsanamayacak sayıda konuyu ele almıştır. Asabiyet, ganimet, savaş, kahramanlık, diğerkâmlık, yoksulluk, sosyoekonomik durum, kadına olan bakış açısı gibi pek çok farklı konuyu muhtevasında barındırır.

Arap aile sistemine bakıldığında ise erkek daima kadından daha üstündür. Zira o, kadının aksine sıradan bir fert değil, bir savaşçı olarak ailenin ve kabilenin güç kaynağı olmuştur. Bu yüzden aile ve kabile yapısının temelini temsil eden "asabe" ilişkileri erkek tekelinde oluşmuştur. Cahiliyede ailenin evlatlarıyla olan ilişkileri çeşitlilik arz etmektedir. İleride de değineceğimiz gibi nadiren de olsa, fakirlik korkusu ve düşmanların eline geçmesinin vereceği utançtan kurtulmak için kız çocukların diri diri gömerek öldürenler olmuştur.[7]

Kadının aile içindeki konumunun bu şekilde olması, toplumun geleneklere göre yönetilmesinden ve hukuki bir sistemin olmamasından kaynaklı olabilir.[8] Erkeklere sağlanan sınırsız haklar kadını geri plana iterek toplumdan dışlanmasına sebep olmuştur. Toplumdan dışlanırken aynı zamanda toplumun, çocuklarının ve erkeğinin birtakım ihtiyaçlarını gidermesi de kadına yapılan en büyük eziyettir.

---

[5] Şakir Gözütok, *Cahiliye Dönemi Aydınlarının İslâm'a Karşı Bakışı,* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2, (Aralık 1998), 168.

[6] Mehmet Yalar, *Cahiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirinin Sosyal Arka Planı*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/2, (Kayseri 2005), 81.

[7] Mehmet Şirin Aladağ, *Cahiliye ve İslâm Dönemi Şiirinde İçerik Dini Ve Toplumsal Hayat*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Van 2014), 295.

[8] Ramazan Altıntaş, B*ütün Yönleriyle Cahiliye*, (Konya: Ribat Yayınları, 1996), 223.

Cahiliye toplumu hürler ve kölelerden oluşmakta ve kölelerin kadın olanlarına da cariye adı verilmekteydi. Haliyle bu kadınlar hür kadınlara göre bedenen daha ağır işler yapmaktaydılar. Bunun yanında özel hayatta da sahibi onla birlikte olmak isterse onu nikâhına geçirmeden birlikte olur ve istediği zaman onu satabilirdi.[9]

Pazarlarda köle olarak satılan kadınlar olduğu gibi, satın alan sahibinin eşine bakmakla yükümlü oldukları da görülür. Bununla birlikte toplumda kadın kölelerin farklı sektörlerde istihdam edildiğine şahit olunmaktadır. Kadın köleler daha çok bulundukları evin hanımına hizmetçilik etmek, dokumacılık yapmak ve zenginlerin konaklarında cariye olarak çalıştırılırlardı.[10]

Cariye ve hür kadın arasındaki bu ayrımın hukuki bir güvencesi olmayıp kadının statüsüsün bir anda değişebileceği de aşikârdır. Çünkü kadınlar savaşta esir düşünce ganimetten sayılırlar ve cariye statüsüne düşebilirlerdi.[11]

Cahiliye Dönemi'nin toplumsal yapısına bakıldığında temelde kadını ilgilendiren çokeşlilik olgusu görülür. Bu dönemde yaygın olan evlilik türü tek eşle evlilik anlamına gelen monogamidir fakat çok kadınla evlilik de görülmekteydi. Erkek için bu konuda bir sınırlama yoktur fakat bir kadının birden fazla erkekle evlenmesine rastlanmamaktadır. Zira cahiliye kadını kocası öldüğü zaman başka bir erkekle evlenebilmekteydi.[12]

Cahiliye Dönemi'ndeki çok eşliliğin birçok sebebi sayılmaktadır. Erkeğin ekonomik açıdan iyi olması ve evinin bakımına tek kadının yetmemesi, eski eşinin yaşlanması ve çocuk doğuramaz hale gelmesi ve bir sebep olmadan keyfi olarak birden çok kadınla evlenmeleridir.

Çok eşliliğin nedenleri arasında kabile savaşları da gösterilebilir. Arap toplumunda çok sık yapılan savaşlar sonucu toplumda erkek nüfusunun azalması beraberinde evlilik hayatı ile ilgili pek çok değişiklik meydana getirmiştir.

Peki, çok eşliliğin hâkim olduğu Arap toplumunda kumalar arasında kıskançlık ve çekişmeler yaşanmış mıydı? Ya da bu duruma alışmış ve birbirleriyle çok iyi geçinmişler midir? Kadının fıtratı gereği her ne kadar içinde bulunduğu topluma adapte olmuş gibi görünse de içten içe kıskançlık duygusuna sahip olduğu bir gerçektir. Her kadın özel ve erkeğinin gözünde diğer kadınlardan önde olmak ister. Fakat cahiliye toplumunda özellikle akraba evlilikleri tercih edildiğinden teyzeyi, halayı, kız kardeşleri birbirine düşürmek ve aralarında haset oluşturmak gibi problemlere zemin hazırlamıştır.

---

9 Neşet Çağatay, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi,* (Ankara: TTK Yayınları, 1989), 118.
10 Mehmet Âkif Aydın, Muhammed Hamidullah, "*Köle*" Diyanet İslâm Ansiklopedisi, (Ankara 2002), 237-246.
11 Hafsa Fidan, *Kur'an'da Kadın İmgesi*, (Ankara: Vadi Yayınları, 2006), 59.
12 Ziya Kazıcı, *Hz. Muhammed'in Eşleri ve Aile Hayatı*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1993), 76.

Tüm bu verilerden yola çıkarak Cahiliye Dönemi'nde kadın algısının tek düze olmadığı sonucuna varılır. Kadını esas alan her konuda toplumda olumlu davranışlar olduğu gibi olumsuz davranışlar da olmuştur. Genelde olumsuzlukların çoğunlukta olduğu uygulamalar ya da cahiliye toplumuna bakış açısından kaynaklı yanlı yorumlar bu dönemdeki kadın algısını etkilemiştir. Fakat şu da bir gerçektir ki cahiliye toplumunda kadın üzerinden yürütülen namus algısı kendi içinde çelişkilerden ibarettir. Bu durum, bir yandan savaşlarda esir düşme ve karşı tarafla paylaşılma düşüncesinden korkulduğu için kız çocuklarını öldürürlerken, aynı hassasiyetin evlilik, zina ve cariyelik gibi konularda gösterilmediğinden anlaşılmaktadır.

C. İslâmiyet'le Birlikte Toplumsal Yapıdaki Dönüşüm

Toplumsal yapıyı değiştiren birçok unsur vardır. Bunlardan biri olan din, toplumu etkilemede diğer unsurlara göre daha yavaş hareket ederek gelişimini daha uzun sürede tamamlaması nedeniyle, din ile oluşan yapının başka bir dinle değişmesi de zorlaşmaktadır. Dinin, toplumsal değişim noktasında yavaşlatıcı ve engelleyici olduğu gibi toplumsal değişmenin temel unsuru olduğu durumlar da vardır. Kısacası din bir yandan toplumsal değişmeden etkilenirken bir yandan da toplumsal gelişmelere yön verebilir. İslâm Dini'nin gelmesi de toplumsal değişime yön veren, ilk geldiği zamanlarda insanlar arasında farkındalık oluşturan bir konumdaydı. Bu yüzden İslâm Dini'nin toplumu değiştirme ve dönüştürme süreci zor geçmiştir denebilir.

İslâm Dini toplumsal yapıyı oluşturan kurumlar ve toplumu oluşturan bireyler üzerinde bir etki bırakmayı hedeflemiştir. Öncelikle Toplumu oluşturan yapıların en küçüğü olan aileler ve aileyi oluşturan anne, baba ve çocukları incelemek gerekir. İslâm'da aile hayatı üzerinde önemle durulan bir konu olduğundan aileyi meydana getiren bireyler de son derece önemlidir. Erkek ve kadının birlikteliği ile kurulan aileler her iki tarafın da birbirine olan sorumluluğu ile devamını sürdürebilir. Bilindiği üzere İslâm öncesi kadın algısı ve bu algının beraberinde getirdiği toplumsal duyarsızlık İslâm Dini'nin tebliği ile açığa çıkmış ve eleştirilmiştir.

Cahiliye toplumunda kadınlar, evin düzeni, çocukların bakımı, hastaların iyileştirilmesi, sütannelik, dokumacılık, pazarcılık gibi işlerde aktif olup ailenin ve toplumun neredeyse tüm yükünü üstlenen konumdalardı. Tüm bu fedakârlıklara rağmen sosyal hayatta birey olarak değerli olmayan ve siyaset gibi önemli konularda söz hakkı bulunmayan kimselerdi.

Kabileler arası savaşların sık yaşandığı Arap toplumunda gücü olanın hayatta kalacağı ve itibar göreceği bir anlayış mevcuttu. Bu sebeple erkek fiziksel üstünlüğü ve fıtratı sayesinde kadından daha üstün görülüyordu. Kadın ise sadece erkeklerin kazandığı savaş ganimetlerini tüketen kişiler olduğundan değersiz ve fazlalık olarak görülüyordu. Bu durumu Hz. Ömer (ra)

bir rivayette şöyle dile getiriyor: "Cahiliye Devri'nde kadına hiçbir değer vermezdik, İslâm gelip, Allah'ın onlardan bahsettiğini görünce (…) onların üzerimizde bazı hakları olduğunu gördük."[13]

Bu rivayette de vurgulandığı gibi toplumdaki yanlış kadın algısı, İslâm tebliği ile yıkılmaya ve değişmeye başlamıştır. İslâm, o dönemde yaşayan ve uygulanan yanlışlıkları ve aşırılıkların büyük bir kısmını gerekçeleriyle birlikte yasaklamış, bir kısmını da değiştirerek düzene koymuştur. İnsan olma, evrensel ve sosyal haklara sahip olma açısından kadınla erkeği bir tutmuş, sorumluluklar, cezalar ve ödüller noktasında kadın ve erkeği eşit değerlendirmiştir. Kadını sosyal hayatın bir parçası haline getirip, toplumda kadın-erkek dayanışmasının nasıl olması gerektiğini, birbirine olan sorumluklarını, kadın-erkek ilişkilerinin ölçülerini ve sınırlarını belirlemiştir.

İslâm Dini, değiştirmek istediği toplumun belli kültürel, ahlaki, dini temelleri olması nedeniyle yeniden bir toplum inşası yapmak yerine mevcut alt yapıda değişiklikler yapmayı amaçlamıştır.

Değişim, öncelikle bireyde meydana gelen davranışlardır. Her birey yaşamı süresince doğal olarak olumlu ve olumsuz yönde değişim gösterir. Olumlu değişimin amacı, insanın fıtratına uygun hale gelmesidir. Olumsuz değişim ise insanı özgün değerlerinden uzaklaştırmasıdır.[14]

İnsan, bireysel değişmenin yanında toplumsal değişimin de bir unsurudur. Cahiliye Dönemi toplumsal değişimler, hukuki, kültürel, dini yönlerinin yanı sıra aile yapısındaki köklü değişimler açısından önemlidir. Çünkü Cahiliye Dönemi aile yapısı İslâm'ın öngördüğü temellerden yoksun bir yapıdadır. Kadın ve aile yapısı erkeğin kararları doğrultusunda belirlenmekteydi. Örneğin, bir baba kızını istediği adamla evlendirebilir ve kızının rızasını gözetmezdi.

Nikâh çeşitlerine bakıldığında bu durum açıkça görülmektedir: seçkin bir soya sahip olmak isteyen bir eşin, karısının başka bir erkekten hamile kalmasına müsaade ettiği istibdâ nikâhı; iki erkeğin eşlerini değiştiği bedel nikâhı; hür kadınların gizliden zina yaptığı hıdn nikâhı gibi, İslâm'ın iffet zedeleyici olarak kesinlikle reddettiği nikâh çeşitleri görülmekteydi.[15]

İslâm öncesi dönemin âdetlerinden olan kız evlâdın öldürülmesi, yine İslâm tarafından kınanan bir durumdur.[16] Çünkü insanın kız veya erkek çocuğunun olacağı ancak Allah'ın elindedir.

İslâm Dini kadını, can, mal, din, eğitim, aile içindeki konumunu ilgilendiren evlilik, boşanma, miras hakkı gibi konularda güvence altına almış ve erkekle denk bir konuma getirmiştir.

---

[13] İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, 15, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 323.
[14] Sabri Hizmetli, *İslâm ve Değişim*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Ankara: 1997), 87.
[15] Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Cahiliye*, (Konya: Ribat Yayınları, 1996), 223.
[16] Bkz: el-İsra, 17/31. el-En'âm, 6/140.

Kadın ve erkeğin birbirini ruhsal açıdan tamamlamasını temel alan bir aile yapısını hedeflemiş, bu nedenle evliliklerde özellikle manevi açıdan denkliğin önemini vurgulamıştır. Kadın ve erkek arasındaki bu denkliğe ayette de şu şekilde değinilmektedir: " Müslüman erkekler, Müslüman kadınlar; mümin erkekler, mümin kadınlar; ibadet ve itaat eden erkekler, ibadet ve itaat eden kadınlar; özü sözü doğru erkekler, özü sözü doğru kadınlar; sabreden erkekler, sabreden kadınlar; gönlünü ibadete vermiş erkekler, gönlünü ibadete vermiş kadınlar; (Allah için) yardım yapan erkekler, yardım yapan kadınlar; oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar; iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar; Allah'ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar; işte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır."[17]

D. Modernleşme Sürecinde Kadın

Modernleşme süreci ve bu bağlamda kadın konusunu ele almadan önce modernleşme ve modern kavramlarının incelenmesi sürecin doğru okunması açısından önem arz etmektedir.

Modernleşme kavramı geçtiğimiz yüzyılda sosyal bilimlerin sıklıkla üzerinde durduğu kavramlardan birisi olmuştur. Bunun birçok sebebi olmakla beraber, belki de en önemli sebebi modernleşme eğilimlerinin II. Dünya Savaşı'ndan sonra Batı dışı toplum ve ülkelere doğru yaygınlaşmaya başlamasıdır. Farklı modernleşme modellerinin ortaya çıkması ve bu bağlamda dünyanın kutuplaşması, bu kavram üzerinde yoğun siyasi ve akademik çalışmaların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Modernleşme süreci Batı Avrupa toplumlarında ortaya çıkmış ve modernleşme bu toplumlarda yaygınlaşmıştır. Bunun yanı sıra bu süreç 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yoğun bir şekilde Batı'nın dışındaki toplumlara da yayılmış ve bu yüzden modernleşmenin sosyal bilimlerin ilgi alanına girmesi bu doğrultuda yoğunlaşmıştır.[18]

Modern kelimesi M.Ö. 5. yüzyılda Latince'de "tam şimdi, bugüne ait, çağa uygun" anlamına gelen "modo" kavramından türetilmiştir. Bu Kavram başlangıçta Hıristiyanlığı benimseyen toplumların eski pagan kültürünü terk edip kendilerine yeni bir kültür benimsediklerini ifade etmek haline dönüşmüştür.[19] Yani modern kavramı ile kastedilen eski uygulamaların tamamen bırakılıp yeni bir kültür oluşturmadır. Genel anlamıyla modernleşme, var olanın devamına karşı çıkma ve gelenekselin karşısında durma olarak kendisini göstermektedir.

Modernleşme kuramının temel varsayımlarından biri modernleşme süreci içinde geniş aile yapısının, Batı tipi çekirdek aileye dönüşeceğidir. Bu yeni oluşan aile yapısında, bireyler birbirlerinden ayrı ve karşılıklı bağımlı, bu bireysel bağımsızlık ise sağlıklı aile içi ilişkileri için önkoşul olarak görülmektedir. Türkiye gibi geleneksel toplumlarda, modernleşme sürecinde aile içi

---

17 el-Ahzap, 33/35.

18 Atıl Çiçek, Selçuk Aydın, Bülent Yağcı. *Modernleşme Sürecinde Kadın: Osmanlı Dönemi Üzerine Bir İnceleme.* Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 6/9, (Kars: 2015), 272.

19 Hamit Emrah Beriş, M*oderniteden Postmoderniteye. Siyaset*, Editör: Mümtaz'er Türköne, (Erzurum: Lotus Yayınları, 2008), 483.

maddi bağımlılıklarda azalma görülürken, duygusal bağımlılıklarda bu azalma görülmemektedir. Batı ailesinin sanayileşmenin gereği olarak çekirdekleşme sürecini yaşayıp bugüne gelmiş olduğu varsayımı da mevcuttur.[20]

Kadının modernleşmesi ve bunun akabinde kadın bedeninin değerinin düşmesi modernleşmenin getirdiği sorunlardan biri olmuştur. Batı toplumlarında bugün en büyük sorunun kadının açık meta ve porno aracı haline getirilmesi olduğu, İstanbul' da düzenlenen uluslararası bir seminerde konuşan Finlandiyalı sosyolog Sari Nare tarafından teyit edilen bir gerçektir. Nare, aynı konuşmasında Hıristiyan literatürün meta haline getirilen kadını kontrol altında tuttuğunu; İslâm'ın ise örtünme emri ile kadını meta durumuna düşmekten koruduğunu belirtmişti.[21]

Modernleşme sürecinde kadın algısı, komuyla yakından ilgili birkaç başlıkta incelenebilir:

E. Feminizm Ekseninde Kadın

Toplumda Kadın hareketlerinin temelinde özgürlük ve eşitliliği sağlama amacı vardır. Bu amaçla yapılan eylemler toplumun özgürleşmeye, bireyselleşmeye başladığı, geleneksel yaşam biçiminden koptuğu, siyasal ekonomik dönüşümlerin yaşandığı 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl boyunca ideolojisini belirlemiş ve daha sonra "feminizm" adını almıştır.[22]

Feminizm siyasi bir terim olarak bir 20. yüzyıl buluşudur. 1900'lü yılların ortalarından itibaren de günlük dilin bir parçası olmuştur. Bu kavram, kadınların üzerindeki erkek egemenliğine bir tepki olarak kademeli bir şekilde vücut bulmuştur.[23]

Feminizm; kadın-erkek arasındaki ilişkiyi aile, eğitim, iş dünyası, siyasi hayat, kültür ve tarihe kadar geniş bir yelpaze içinde sorgulayan ve kadın-erkek arasındaki iktidar ilişkisini değiştirmeyi amaçlayan siyasi bir harekettir. Feminizm, kadın-erkek arasındaki ayrımda erkek üstünlüğünü ve erkek merkezli toplumsal normları sona erdirmeyi, yerini kadınsı değerlere ikame etmeyi amaçlayan bir siyasal hareket olarak gelişmektedir.[24]

Yukarıdaki tanımlara bakıldığında feminist hareketler ilk olarak siyasi alanda ortaya çıkmıştır. Kadını özel alana değil genel yani kamusal alana dâhil etmeyi amaçlayan bir düşünce akımıdır. Toplumda süregelen kadının ezilmişliği ve söz sahibi olamayışı da bu düşünceleri tetiklemiş ve erkekle olan eşitsizliğin kapatılması amaçlanmıştır.

---

[20] Elif Baş, *Modernleşme Sürecinde Evliliğin Kuşaklararası Dönüşümü: İzmir Örneği*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (İzmir: 2019), 53.

[21] Cihan Aktaş, *Kadının Toplumsallaşması ve Fitne*, İslâmî Araştırmalar 5/4, (İstanbul: 1991), 252.

[22] Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), 3.

[23] Leon P. Baradat, *Siyasal İdeolojiler*, Çev. Abdurrahman Aydın, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2012), 363.

[24] Gül Aktaş, *Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak,* Edebiyat Fakültesi Dergisi, 30/1, (Ankara: 2013), 59.

Feministler, cinsiyet ve yaratılışın kader olduğuna karşı çıkarak muhafazakârları da eleştirmişlerdir. Muhafazakârlara göre kadın, yaratılışı gereği erkeğe oranla daha zayıf ve korunmaya muhtaçtır. Dolayısıyla Fıtri özelliklerinin yanında biyolojik olarak doğurganlık özelliği de olan kadın için, toplumda biçilen rol annelik ve ev hanımlığı olmuştur. Erkek ise toplumda daha aktif ve kadını temsil eden bir konumdadır.

İlk başlarda kadın erkek eşitliğini sağlama çabası olarak kadının özgürlüğünü savunan feminist hareketler, zamanla gelişerek kendi içinde ayrışmalar yaşamıştır. Örneğin, İtalyan feministleri kadınla erkek arasındaki bu eşitliğin ısrarla sağlanmaya çalışılmasının, kadının özgürlüğünü kısıtladığını söylemişlerdir. Zamanla çıkış noktasından uzaklaşan feminizm kavramı, günümüzde kadın-erkek eşitliğinden ziyade kadın üstünlüğünü savunur hale gelmiştir.

Zamanla gelişim göstermekte olan feminizm, İslâm dünyasında da yerini almış ve İslâmcı feminizm kavramı ortaya çıkmıştır. Modern muhafazakârlar ile geleneksel İslâmcıların düşüncelerini harmanlama ve modern toplumda kadının konumu yeniden yorumlamaya çalışılmıştır.

7-29 Ekim 2005 tarihlerinde Barselona'da 400'e yakın katılımcının bir araya geldiği Barselona Birinci Uluslararası İslâmcı Feminizm Kongresi'nden çıkan sonuçların bazıları:

- İslâmcı feminizm, egemen cinsiyetçi İslâm yorumlarına alternatif olarak ortaya çıkmıştır.
- İslâmcı feminizm, Kuran ayetlerine ve Kuran'ın erkek egemenliği meşru görmediği yönündeki güçlü inanca dayanmaktadır.
- Erkekler de kadınların eşit hak elde etme mücadelesinde yer almalıdır.
- Kadınların karar-verici yapılara katılımı desteklenmelidir.
- İslâmi gelenekler temelinde, kadınların mülk sahibi olma, bireysel özgürlük ve ekonomik bağımsızlık hakları savunulmalıdır.
- Müslüman kadınların camilere erişebilme hakkı talep edilmelidir.
- Müslüman olmayan feministlere, İslâm'ın en cinsiyetçi ve gerici yorumlarını tek olası İslâm yorumu olarak kabul etmemeleri çağrısında bulunuyoruz. Aksi bir pratik, hakları için savaşan Müslüman kadınlarla, küresel feminist hareket arasındaki işbirliğini engelleyecektir.[25]

İslâmi feminizmi savunanların aksine bu iddialara şiddetle karşı çıkanlar da olmuştur. Feminizmin batı kaynaklı bir kavram olması ve belli bir kültürel harekete bağlı tepki olarak ortaya çıkışı, İslâm'ın temel kaidelerine uygun olmaması, özellikle Hristiyanlıkta kadına verilen değerle ilgili bir problemden beslendiği, İslâm'da kadının değerinin bilindiği ve buna ihtiyacın olmadığı gibi düşüncelerle İslâmi feminizm eleştirilmiştir.

---

[25] https://tr. wikipedia. org/wiki/%C4%B0slami_feminizm, Erişim Tarihi 06. 02. 2020

Günümüzde feminizm adı altında kadının erkekten daha üstün tutulduğu bir düzen kurma amacına karşı İslâm Dini'nin öğretileri ve evrensel ahlak yasalarının doğru okunmasıyla oluşacak kargaşa önlenmelidir. Aksi takdirde cahiliye toplumunun yaptığı yanlış uygulamalar sadece cinsiyet değiştirerek varlığını devam ettirecektir.

F. Cinsiyet Eşitliği/Eşitsizliği Sorunu

Toplumu oluşturan kadın ve erkek cinsi, her bireye düşen fiziksel, biyolojik, toplumsal, kültürel sorumluluklar ile beraber farklılık göstermiştir. Modernleşen ve bilgi çağının etkin olduğu günümüz toplumunda kadın ve erkeklerin üstlendiği roller değişmiş ve başkalaşmıştır. Toplumun en küçük yapıtaşı olarak kabul edilen aile kurumu ise bu değişmelerden etkilenmiştir. Toplumda kadının konumu hakkında fikir sahibi olunması için ailede kadının yerine bakmak gereklidir. Dolayısıyla kadınlığın tanımının ortaya çıktığı yer olarak ev yani aile, cinsiyet eşitsizliği kavramının da ortaya çıktığı yer olarak kabul edilir.

Bu konuyla ilgili yapılan çalışmalardan biri olan 1988 yılında DPT tarafından yirmi bin civarı hane halkı ile yapılan ankette "kadınların aile içindeki en önemli görevi" olarak ev işlerini yapmak, çocuklarını yetiştirmek, onları terbiye etmek, eşine ve çocuklarına manevi destek olmak, çocuklarına ve kocasına bakmak, çocuk doğurmak ve aile bütçesine katkıda bulunmak şeklinde sıralanmıştır. Kadınlarda "ev işlerini yapmak en önemli iştir" diyenlerin oranı % 69. 46, erkeklerde bu fikre katılanların oranı ise % 76. 29 olarak çıkmıştır. Erkeklerin büyük bir kısmı kadınların çalışıp gelir getirmesi yönünde bir beklentilerinin olmadığını bildirmişlerdir.[26]

2006 TÜİK tarafından yapılan bir başka ankette ise, yemek yapma, ütü yapma ve sofranın kurulup kaldırılması gibi geleneksel ev işlerinde kadınların daha fazla rol üstlendiği görülürken, faturaların ödenmesi ve bakım onarım işlerinin yapılması konusunda erkeklerin oranı daha fazla çıkmıştır.[27]

Yukarıdaki verilere bakıldığında kadının görevinin erkeğe hizmet etmek yönünde algılandığı ve bu döngünün nesilden nesle aktarılarak devamının sağlandığı görülür. İşte feminizmin de argümanlarından olan bu durum kadın erkek eşitsizliğini doğurmuştur.

Kadın erkek arasındaki eşitsizlikle ilgili bir kavram olan Cinsiyete dayalı iş bölümü, kadınlarla erkekleri farklılaştırmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal kaynaklara erişimlerini de etkiler ve eşitsiz kılar. Bu eşitsizlik, cinsiyete dayalı çeşitli ayrımcılık ve engellemelerle güçlenir; sadece kadınların değil, bütün toplumun ekonomik, siyasal, kültürel gelişmesi önünde ciddi bir engel haline gelir. Türkiye'de toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve ayrımcılığı; eğitimden çalışma

---

[26] Gül Aktaş, *Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak, Edebiyat Fakültesi Dergisi, 30/1, (Ankara: 2013), 55.*

[27] TÜİK, *Aile Yapısı Araştırması*, 2006, 16.

yaşamına, sağlıktan karar mekanizmalarına katılıma kadar yaşamın her alanında ciddi boyutlardadır. Bu eşitsizlik, yalnızca kadınları ve kız çocuklarını etkilemekle kalmamakta, aynı zamanda ülkenin demokratikleşmesinin ve kalkınmasının önünde de ciddi bir engel oluşturmaktadır. 2010 Türkiye Binyıl Kalkınma Hedefleri (BKH) Raporuna göre; coğrafi ve toplumsal cinsiyet farklılıklarıyla ilgili olan eşitsizliklerin, BKH'lere ulaşılmasının önünde engeller oluşturduğuna, Türkiye'de cinsiyet eşitliğini teşvik etme ve kadının güçlendirilmesini sağlama konusuna özel önem verilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Eşitsizlikteki en temel boşluğun, kadının karar alma süreçleri ve iş gücü piyasasına katılımı ile ilgili olduğu anlaşılmıştır. Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği Endeksi'ne göre Türkiye, cinsiyete dayalı farklılıklar konusunda, üreme sağlığı, güçlendirme ve iş gücü piyasasına katılım alanlarında 138 ülke arasında 77. sıradadır.[28]

Kadın ve erkeğin arasında bir eşitsizliğinin olması İslâmi bakış açısına göre sorun olarak görülmez. Çünkü İslâm'da kadın ve erkek arasında mutlak eşitlik yoktur. Kadın ve erkek hukuki ve ibadetlerdeki sorumluluklar açısından eşittir fakat sosyal hayatta mutlak bir eşitlik görülmez. Kadın ve erkeğin birbirinden tamamen farklı iki insan olması, onlardan beklenen davranışların da farklılaşmasının temelidir ve bu durum İslâm'da cinsiyete dayalı işbölümünü ortaya çıkarmıştır. Yapılan devrimler, düzen değişiklikleri, siyasi yönelimler, modernleşme ve kadının iş hayatına girişi gibi etkenler kadın ve erkeğin iki ayrı dünya olduğu gerçeğini değiştirmez. Örneğin kadının erkek işlerini üstlenmesi, bir erkeğin çok güzel yemekler yapabilmesi kadın ve erkeği eşit hale gelmesi olarak algılanmamalıdır. Bu ve benzeri durumlar cinsiyete bağlı işbölümü ile çözülebilir.

Cinsiyete bağlı işbölümün tarihi antropologlara göre çok eskilere dayanmaktadır. Mağarada yaşayan ve çocuğuna bakan kadın ile avcılık ve toplayıcılık yaparak onların geçimini sağlayan erkek; günümüzde ev hanımı olan kadın ile para kazanan erkekle aynı konumdadır. Kültürden kültüre ve zamana göre değişen toplumsal cinsiyet kavramı genel olarak kadının erkeğin bir adım gerisinde durması olarak algılanmıştır. Bu durum zaman zaman kadının ezilmesine ve haklarının elinden alınmasına yol açtığı gibi modern çağın etkisinde kalan kesimde ise kadın ve erkeğin rollerinin değişmesine, farklılaşmasına zemin hazırlamıştır.

G. Kadın veErkek Rollerindeki Değişim

Milattan önce kadının durumundan Cahiliye Devri'ne; İslâmiyet'le yeniden düzenlenen kadın haklarından modern çağdaki kadının konumuna kadar her dönemde kadın ve erkek cinsi arasında bir mücadele olduğu görülür. Bu mücadele kimi zaman tatlı kimi zaman sert geçmiştir. Örneğin cahiliye toplumundaki kadın yapısı erkeğin karşısında güçsüz kalmış ve pasif bir hal

[28] Kevser Özaydınlık, *Toplumsal Cinsiyet Temelinde Türkiye'de Kadın ve Eğitim*, Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi, 33, (Temmuz 2014), 95.

izlemiştir. Yakın tarihte ise kadınlara verilen haklar, onları toplumsal hayatta söz sahibi yaparak erkeğin karşısında otoritesini kurmaya yardımcı olmuştur.

Bu bağlamda İslâmiyet'in geldiği toplum olan cahiliye toplumunda kadının zaman içerisinde nasıl değiştiği ve bu değişimin aile ve toplum yapısını ne yönde etkilediği önemlidir. Yeni bir dinin gelişiyle sarsılan cahiliye toplumu, kadınla erkeği denk gören bir düzene elbette karşı çıkmışlardır. Toplumu düzenleyen ve ahlakın temelinde bulunan bir olgu olarak din, cahiliye Arapları tarafından nefretle karşılanmıştır. Yanlış uygulamalarından vazgeçmek ve özellikle aile, evlilik, boşanma, çok eşlilik, miras gibi hukuki konularda kurallara uymak nefislerine ağır gelmiştir. Zamanla bu düzene alışan Müslüman kesim, günümüze gelindiğinde daha başka ahlaki problemlerle karşı karşıyadır.

Bir yanda Modern topluma ayak uydurma çabasında olan muhafazakârlar, diğer yanda Müslüman bir ülkede yaşayıp bunun gereğini yerine getirmeyen Müslümanlar, adeta bir kavram kargaşası yaşamaktadırlar. Bu karışıklığın temelinde kültür, toplumun yaşadığı coğrafya ve inandığı din tarafından kadın ve erkeğe verilen roller ve bu rollerin uygulanışında yaşanan sorunlar vardır.

İletişim ve teknolojik imkânların gelişmesiyle beraber dünyanın en ücra yerindeki bir insan dünyanın merkezindeki olaylara yabancı kalmamakta, Kültürler arası birtakım farklılıklar azalmakta ve ortak yaşam alanları oluşmaya başlamıştır. Bu alanların en bilineni sosyal medyadır. İnsanlar gününün önemli bir kısmını bu alanlarda geçirmekte ve dünyada olup biteni bu kanallar vasıtasıyla öğrenmektedir. Bu durum ilk başlarda hayatı kolaylaştırıcı yönüyle olumlu görülmüş fakat zamanla insanı dış dünyadan koparma ve farklı kimliklere bürünmesine sebep olması nedeniyle ciddi bir tehdit unsuru olmuştur.

Rol, bir toplumun içinde bireyin bulunduğu konumu, buradaki sorumluluklarını, davranışlarını gösteren kurallardır. Toplumsal cinsiyet rolleri ise kadınlara ve erkeklere atfedilen çeşitli rolleri ifade etmektedir. Kadınların ve erkeklerin, toplumun yazdığı "senaryo" ya bağlı kalarak rollerini "oynamaları" beklenir. Toplumsal cinsiyetten kastedilen bu rollerin toplum içerisinde cinsiyet kalıp yargılarını veya toplumun ortaya koyduğu cinsiyet farklılıklarını yansıtmak üzere kullanılır. Özelde, terim, geleneksel anlamda kadın veya erkekle ilişkili rolleri içine alır.[29]

Kadınlık ve erkeklikle ilgili zihinde oluşan algılar çoğunlukla çocukluk döneminde aile ortamındaki yaşantılara dayanır. Çocuk güç ve otoriteyi babada, şefkat ve işlerini yapmadaki özveriyi annede görür. Evde alınan kararlarda babasının sözünün geçtiğini, annesinin bile baba

[29]Zehra Y. Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015) 28-29.

üzerinden kendisini korkuttuğunu gören çocuk, erkekliğin kadınlıktan daha üstün olduğu çıkarımını yapar. Böylelikle erkek egemen toplum algısı doğal olarak değil, psikolojik birtakım savaşlar sonucu ortaya çıkar.[30]

Modern çağın getirdiği tehditlerle birlikte sosyal yaşamda aile yapısı ve kadın erkek rolleri değişime uğramıştır. Kadının çalışma hayatına girmesi ve eskiye oranla değerinin artmasıyla beraber kadın ve erkek arasında bir denklik sağlamış, Fakat bu denklik de zamanla kadının üstün olma çabalarıyla bozulmaya başlamıştır. Erkek egemen toplumun oluşumundaki savaş hali kadın egemen toplum oluşturma yolunda devam etmektedir.

H. Çalışma Hayatında Kadın

Kadın ve erkeğin paylaştıkları çalışan bir varlık olma özellikleri pratikte tarihsel ve toplumsal şartların da etkisiyle farklı alanlarda aktüelleşir. Ekonomik hayatın ticaret, hayvancılık ve kısmen de tarıma dayandığı Kur'an'ın indiği dönemdeki Arap Yarımadası'nda kadının çalışma alanı genel olarak ev iş erinde, erkeğinki ise dışarıda muştur. Bu durum, üretim araçları ve üretim ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Zira ekonomik hayatın doğası zorunlu olarak güç kaynağı açısından kas gücünü gerektiriyordu. Fakat üretim ilişkilerin değişmesi, toplumsal örgütlenmenin gelişmesi ve kompleksleşmesi, kadının eğitim düzeyinin yükseltilmesine paralel olarak kadın n çalışma alanı da değiş klik er olabilir. Bu durumda göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus şudur: Kadın, toplumsal hayatın çeşitli alanlarında kendi doğasına ve kabiliyetine uygun olarak istihdam edilirken onun ev içerisinde ürettiği emeği göz önünde bulundurmak gerekir. Ev işi denilen uğraşıların ekonomik değer itibariyle dışardaki işlerden geri kalır bir taraf yoktur. Dolayısıyla ev işlerinin tamamen kadın tarafından yapıldığı bir ailede ve ekonomik yapıda kadının dışarda çalışmak zorunda bırakılması, kadına yapılmış bir zulümdür. Eğer ev işleri, bir ölçüde hizmetçi, kurum (kreş) ve çeşitli ev aletleri (çamaşır-bulaşık makinesi, süpürge vs.) tarafından veya kocanın paylaşımıyla hafifletilebiliyorsa böyle bir ortamda isteyen kadının kendilerine uygun işlerde çalışmaları son derece normaldir. Bazı çevrelerde hala yaygın olan "kadının çalışma yeri evinin içidir" fikri, bir üretim biçiminden kaynaklanan zorunlu bir durumun doğma halinde dinselleştirilerek evrenselleştirilmesidir.[31]

I. Eğitimde Kadın

Modernleşmenin etkisiyle her alanda hak sahibi olan kadın, eğitim alanında da erkekle aynı konuma getirilmiştir.

1976 tarihli Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesi (madde 3, 13, 14) ile herkese eğitim hakkı, cinsiyet eşitliği ve zorunlu ilköğretimi sağlama; 1979 tarihli Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW) ile (madde 10) eğitimde cinsiyet

---

[30]Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı,* çeviren: Kâmuran Şipal, (İstanbul: Say Yayınları, 1998) 145-146.

[31] İlhami Güler, *Kur'ân'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri*, İslâmî Araştırmalar, 10/4, Ankara: 1997, 299.

eşitliğini ve herkese zorunlu temel eğitim hakkını sağlama yükümlülüklerini kabul etmiştir. Bununla birlikte, 1995 tarihli Pekin Deklarasyonu (madde 69) eğitimi; bir insan hakkı ve eşitlik, kalkınma hedeflerine ulaşılması için gerekli bir araç olarak tanımlar (Başaran, 1996; Eğitim Şurası Raporu, 2004; Bin yıl hedefleri ve toplumda fırsat eşitliği, 2005). Bu belgelerde kadına ilişkin eğitimle ilgili düzenlemelerde pozitif ayrımcılık özellikle vurgulanmaktadır. Türkiye'ye bakıldığında eğitim hakkının, başta Anayasa olmak üzere, Millî Eğitim Temel Kanunu ile İlköğretim ve Eğitim Kanunu'nda vurgulandığı görülmektedir. İlkokulun her yurttaş için zorunlu olduğu, 1876 Anayasası'ndan beri benimsenen bütün anayasalarda da yer almıştır. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 42. maddesine (II. Eğitim ve Öğrenim Hakkı ve Ödevi) göre; "kimse, eğitim ve öğrenim hakkından yoksun bırakılamaz ve ilköğretim, kız ve erkek bütün vatandaşlar için zorunludur ve devlet okullarında parasızdır."[32]

Yukarıdaki ifadelere göre kadının eğitim alanına geç girmesi ve bu alanda kadın eğitimine duyulan ihtiyaçlardan dolayı, eğitimde kadına yönelik pozitif ayrımcılığın sağlandığı görülür. Özellikle kadınların ve kız çocuklarının eğitilmesi toplumun her yönüyle gelişmesi ve eğitimsizlikten doğan sorunların ortadan kaldırılması için gerekli görülmüştür. Çünkü yapı itibariyle erkeğe oranla daha zayıf ve duygusal olan kadın, eğitimsizlik ve olumsuz çevre koşulları nedeniyle birçok olumsuzluğun merkezinde olabilmektedir.

Eğitim kadına verilen en önemli haklardan biridir. Fakat zamanla her şeyi biliyormuş gibi davranan ve bu eğitim hakkını kötüye kullanan kadınlar da mevcuttur. Bu olumsuzluğun temelinde küreselleşmenin etkisi büyüktür. İslâmiyet ve sonrasında medeni toplumların kadına verdiği değerler zamanla yine kadınlar tarafından kullanılmaya başlamıştır. Bu durum tıpkı Cahiliye Dönemi'nde olduğu gibi kadın ve erkek arasında yeniden dengesizliği doğurmuştur. Ve bu seferki dengesizliğin başka bir dinle değişmesi de söz konusu değildir. Ayrıca iletişimin ve teknolojik imkânların aşırı ilerlemesi insanlara doğruyu kabul ettirmede büyük bir engel teşkil etmektedir.

Bu süreçte yapılması gereken kuran ve sünnetin bu konularda neler tavsiye ettiğini doğru yorumlamaktır. Moderniteden tamamen soyutlanmak günümüz toplumda sağlıklı sonuçlar vermez. İnsan bu noktada aklı ve mantığını devreye sokarak bu dünyadaki düzenini ilahi mesajlara göre düzenlemelidir.

SONUÇ

Cahiliye Dönemi toplumsal yapıya bakıldığında erkeğin kadından üstün olduğu bir toplum yapısı görülür. Zaman zaman toplumda söz sahibi olan güçlü ve soylu kadınların varlığından

[32] Kevser Özaydınlık, *Toplumsal Cinsiyet Temelinde Türkiye'de Kadın ve Eğitim*, Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi, 33, Temmuz 2014, 97.

söz edilse de genel olarak Cahiliye Dönemi'nde kadın ve kadının sosyal hakları erkeğe oranla yok denecek kadar azdır. Cahiliye Dönemi'nde kadın ve erkek arasında bu denli farkın olmasında yaşanılan coğrafya ve bedevi yaşam tarzının getirdiği ekonomik zorluklar, sürekli devam eden savaşlar gibi çeşitli sebepler sayılabilir. Toplumun devamının erkek üzerinden sağlanması ve kadının üretime katkı sağlamaması, kadının toplumsal hayattan dışlanmasının ve değersiz görülmesinin sebeplerindendir.

İslâmiyet'in gelişi ile birlikte cahiliye toplumundaki kadın algısı ve bu yönde çokeşlilik, nikâh, boşanma, iddet, miras, cariyelik gibi konularda uygulanan aşırılıklar değişime uğramıştır. İslâm Dini kadın ve erkeği insan olma, sorumluluk ve hak noktasında eşit tutmuş, bir toplumun devamı için kadın ve erkek dayanışmasının esas olduğunu vurgulamıştır.

İslâm Dini'nin güvence altına aldığı kadın ve aile kurumu günümüzde modernleşmeyle beraber yeniden tehlike altına girmiştir. Modernleşme, insanları ait olduğu geleneksellikten koparak tek ve yalnız olmaya teşvik etmesiyle aile ve aileyi oluşturan bireyleri ayrıştırmaktadır. Bu ayrışmayı da özgürlük adı altında yaparak kadın ve erkeğin birbirine ihtiyaç duymadan yaşadığı bir toplum yaratma hedeflenmektedir. Modernleşmeye bağlı olarak feminizm, cinsiyet eşitliği, kadın ve erkek rollerinde değişim, kadının iş hayatına girmesi gibi hususlarda ciddi bir algı bozukluğu olduğu görülmektedir.

Bazı feminist hareketler dinlerin kadını erkeğin gerisine atarak cinsiyet ayrımcılığı yaptığını savunurken, öte yandan bunun aksini savunmak için dini referansları zorlamak da büyük bir problemdir. Burada üzerinde durulması gereken yer, Cahiliye Dönemi'nden günümüze değişiklik gösteren kadın algısında geriye dönüşün farklı şekillerde yaşandığının bilinmesidir. Cahiliye Dönemi'nde erkeğin kadını ezdiği ve haklarının olmayışı, günümüzde kadının erkeği ezdiği ve söz hakkı vermediği bir sisteme dönüşmüştür. Zaman içerisinde kadına verilen pozitif ayrımcılık, kendisine silah olarak geri dönmüştür. Yasalara göre kadının beyanının esas alınması aile içinde yaşanıp biten sorunların uzadıkça uzamasına ve aile kurumunun sarsılmasına ortam hazırlamıştır. Bir yandan özgürlük ve hak arayışları ile kadınları koruyan bu sistem, diğer taraftan aile kurumu yıkan, kadın ve erkeği yıpratan bir yapıya dönüşmüştür. Sonuç olarak Batı kaynaklı değer yargılarından kendi kültürel ve dini referanslarımız çerçevesinde faydalanılmalıdır. Aksi takdirde cahiliye toplumuna bu sefer kadın eksenli olarak geri dönüş kaçınılmaz olacaktır. İslâm Dini'nin bu hususta kadına ve erkeğe getirdiği dengenin ve birinin diğerine üstün kılındığı noktalar doğru yorumlanarak bir kadın algısı oluşturulmalıdır.

KAYNAKÇA

Adler, Alfred, *İnsanı Tanıma Sanatı*, Çeviren: Kâmuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul 1998.

Aktaş, Cihan, *Kadının Toplumsallaşması ve Fitne*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 5, (İstanbul:1994), 241-248.

Aktaş, Gül, *Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak,* Edebiyat Fakültesi Dergisi, 30/1, (Ankara:2013), 53-72. Https://Dergipark. Org. Tr/Tr/Pub/Huefd/İssue/41216/501952

Aladağ, Mehmet Şirin, *Cahiliye ve İslâm Dönemi Şiirinde İçerik Dini ve Toplumsal Hayat*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Van: 2014), 290-306.

Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliye*, Ribat Yayınları, Konya 1996.

Aydın, Mehmet Akif, Hamidullah Muhammed, "*Köle*" 6/246-248, Diyanet İslâm Ansiklopedisi. Ankara 2002.

Baradat, Leon P., *Siyasal İdeolojiler,* Çev. Abdurrahman Aydın, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2012.

Baş, Elif, *Modernleşme Sürecinde Evliliğin Kuşaklararası Dönüşümü: İzmir Örneği*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Beriş, Hamit Emrah, *Moderniteden Postmoderniteye Siyaset,* Editör: Mümtaz'er Türköne, Lotus Yayıncılık, 2008.

Canan, İbrahim, *'Cahiliye'* 15/322-325, Hadis Ansiklopedisi. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, Ankara: Ttk Yayınları, 1989.

Çakır, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayıncılık, 1996.

Çavuş, Levent, *Kavramsal ve Tarihsel Açıdan "Cahiliye".* Milel ve Nihal, 2016, 44-69. Https://Doi. Org/10. 17131/Milelnihal. 24341

Çiçek, Atıl, Aydın, Selçuk, Yağcı, Bülent, *Modernleşme Sürecinde Kadın: Osmanlı Dönemi Üzerine Bir İnceleme,* Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 6/9, 2015. 269-284.

Danışman, Nafiz, *Cahiliye Kelimesinin Mânâ ve Menşei*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5/1, (Ankara: 1956). 192-197.

Dökmen, Zehra Y., *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar,* İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.

Fayda, Mustafa, "*Cahiliye*", 7/17-19. Diyanet İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: 1998.

Fidan, Hafsa, *Kur'an'da Kadın İmgesi*, Ankara: Vadi Yayınları, 2006.

Gözütok, Şakir, *Cahiliye Dönemi Aydınlarının İslâm'a Karşı Bakışı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2 , (Aralık 1998). 167-188.

Güler, İlhami, *Kur'ân'da Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri*, İslâmî Araştırmalar, 10/4, (1997). 310-319.

Hizmetli, Sabri, *İslâm ve Değişim*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Ankara 1997), 87-99.

Https://Tr. Wikipedia. Org/Wiki/%C4%B0slami_Feminizm, Erişim Tarihi, 06. 02. 2020

Kazıcı, Ziya, *Hz. Muhammed'in Eşleri ve Aile Hayatı,* İstanbul: Çağ Yayınları,1993.

Özaydınlık, Kevser, *Toplumsal Cinsiyet Temelinde Türkiye'de Kadın ve Eğitim*, Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi, 33, (Temmuz 2014), 93-112.

Tüik, Türkiye İstatistik Kurumu (2006). *Aile Yapısı Araştırması*, Https://Ailevecalisma. Gov. Tr/Uploads/Athgm/Uploads/Pages/Arastirmalar/Aileyapisi-2006. Pdf

Yalar, Mehmet, *Cahiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirinin Sosyal Arka Planı*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/2, (Kayseri 2005), 75-95.

CAHİLİYE DÖNEMİ'NDE ÇOCUKLARIN ÖLDÜRÜLMESİ

Ayşe Türkben*

GİRİŞ

İslâmi dönemde ortaya çıkmış bir terim olan Cahiliye, gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde Arapların İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâm devrindekinden ayırt etmek için kullanılmıştır.[1] "*Onlar hala Cahiliye Devri'nin hükmünü mü istiyorlar?*"[2] ayetinden hareketle İslâm öncesi toplumdaki bazı tutum ve davranışların doğru olmadığına ulaşılabilir. Kur'ân-ı Kerîm, insanları Cahiliye Dönemi'nden kalan ve İslâm'a uygun olmayan hususlardan arındırmak için bu görevi üstlenmiştir. Hz. Peygamber (sav), nübüvveti süresince Cahiliye toplumunun yanlışlarını değiştirme çabasında bulunmuş hatta Veda Hutbesi'nde insanları bu konuda uyarmıştır.[3]

Cahiliye Dönemi'nde uygulanan, İslâm'ın kesin bir şekilde reddettiği hadiselerden biri de çocukların öldürülmesidir. Bu çalışmamızda çocuk öldürmenin Cahiliye toplumundaki nedenlerini, kökenlerini, yaygınlığını ve İslâm'ın buna karşı tutumunu ele alacağız.

A. Cahiliye Dönemi'nde Çocukların Öldürülmesi

Cahiliye toplumunda, çocuğun gömülmesine ve'd,[4] bir kişinin kız çocuğunu diri diri toprağa gömmesine ise mev'ûde denmektedir.[5]

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, ayseturkben@outlook.com.

[1] Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17.

[2] Hüseyin Atay, Kur'an Türkçe Çeviri (Ankara: Atayy Yayınları,2017), el- Mâide 5/50.

[3] Hatice Şahin Aynur, "Ayetler Işığında Cahiliyeden İslâm'a Kız Çocuğu/Kadın Haklarının Tahvîli", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 483.

[4] Şemseddin Günaltay, "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikah Şekilleri", yay. haz. Cem Zorlu, *Marife* 1/3 (2002), 191.

[5] Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîr-i kebîr*, thk. Abdullah Mahmud (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2002), 4/601.

Cahiliye Dönemi'nde çocukların öldürülmesi âdetinin başlangıcı olarak gösterilen hadiseye ilişkin rivayet, Benî Temîm Kabilesi'nde gerçekleşen bir olaya işaret etmektedir. Benî Temîm Kabilesi Lahmî Kabilesi'ne vergi ödemektedir. Vergiyi ödeyemedikleri bir yıl, Lahmi Emir'i Nu'mân Temîmoğullarının üzerine askeri birlik göndermiştir. Askerler Benî Temîm Kabilesi'nin; hayvanlarını, kadınlarını ve kızlarını esir almışlardır. Temîmoğulları, yaşanan bu olay sebebiyle çok fazla kayba uğradıklarından dolayı kendilerini affetmesi için Lahmi Emir'ine sığınmak zorunda kalıyorlar. Nu'mân, kadın ve kızlardan gitmek isteyenlere izin vermektedir. Esir düşen kadınlar ve kızlar ailelerinin yanına dönmüş; sadece Kays b. Asım et-Temîmi'nin kızı orda bir oğlanı sevip, sevdiği oğlan içinde ailesinin yanına gitmemiştir. Bu duruma canı sıkılan ve kızan Kays, bir daha kızı olursa onu öldüreceğine dair yemin ediyor.[6]

Konuya dair farklı içerikte de rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı Kays'tan öncede de çocuk öldürme olaylarının olduğuna işaret etse de[7] mezvû haber olmaları nedeniyle araştırma konumuza ilişkin bir delil hüviyeti taşımamaktadır.[8]

Çocukların öldürülmesi, sadece Benî Temîm Kabilesi ile sınırlı kalmamıştır, nitekim Kuzey Araplarından olan Mudar, Rebi'a,[9] Kinde ve Kureyş Kabileleri'nde de[10] bu uygulamanın olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. Katade; Mu'dar, Huzaa ve Benî Temîm Kabilelerinde öldürme olayının daha fazla mevcut olduğunu söylemektedir.[11] Günaltay, çocukların canlı olarak öldürülmesinin Benî Temîm, Kureyş ve Kinde Kabileleri'nde daha sık olduğunu belirtmektedir.[12] Ancak elimizdeki rivayetlere dayanarak kız çocuklarının tamamına yakınının öldürüldüğünün doğru olmadığını görmekteyiz. Bütün kabilelerin değil bazı kabilelerin yaptığı sonucuna ulaşmaktayız.[13]

---

[6] Cevâd Ali, *el-Mufassal fi tarîhi'l-Arab kable'l- İslâm* (Beyrut: Dâru'l İlm lil- Melayin Mektebetü'n- Nehda Yayınları, 1413/1993), 1/90; Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları,2016), 122-123.

[7] Yavuz Yıldırım, "İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Çocuk Öldürme Olgusu", *İstanbul İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 88.

[8] Örneğin bu rivayetlerden biri şu şekildedir: "Hz. Peygamber'in annesinin amcası, dünyaya gelen kız çocuğunun kendisine uğursuzluk getireceğini düşünerek kız çocuğunu onu bir adamla Mekke'de bulunan Hacûn Tepesi'ne göndermiştir. Adam Sevde isimli bu kız çocuğunu gömmek üzere iken "Onu gömme" diye bir ses işitmiş ve durumu Sevde'nin babasına haber vermiştir. Babası onu gömdürmekten vazgeçmiştir. " Ebü'l-Ferec Nurüddin Ali b. Burhaniddin İbrahim b. Ahmed Halebî, *es- Sîretü'l- halebiyye* (Beyrut: Dâru'l İlmiyye Yayınları., 1427), 3/68; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/89.

[9] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmuli Taberî, *Cami'ûl-beyân* (Ürdün: Dâru'l İbn Cerir & Daru'l E'lem, 1423/2002), 8/67.

[10] Cevâd Ali, *Mufassal,* 5/91.

[11] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubi, *el-Cami li- ahkâmi'l- Kur'ân,* çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları,1998), 10/184.

[12] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 122.

[13] Adnan Demircan, "Cahiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", *İstem* 2/3 (2004), 21.

Kur'ân-ı Kerim'de geçen bir ifade de Cahiliye Araplarının çocuk öldürmeyi kötü bir eylem olarak görmediklerine değinmiştir[14]: "*Böylece ortakları, ortak koşanların çoğunu yok etmek ve dinlerini karmakarışık etmek için, çocuklarını öldürmelerini onlara iyi gösterdiler. Öyle ise onları uydurdukları ile baş başa bırak.*"[15]

B. Çocukların Öldürülmesinin Nedenleri

Cahiliye Araplarının çocukları öldürmelerinin ekonomik, psikolojik ve sosyolojik nedenleri bulunmaktadır.[16]

1. Fakirlik

Cahiliye Araplarının çocukları öldürme nedenlerinden biri ekonomik sıkıntılar idi. Çöl ortamı kıtlık, evlat yetiştirme meselesini zor bir hale getirmektedir.[17] Aile, doğan çocuğun ekonomik sıkıntıyı artıracağı düşüncesinden dolayı yeni doğmuş olan bebeğinin yaşamına son vermekteydi. Kur'ân fakirlikten dolayı çocuklarını öldürenleri kesin bir dil ile uyarmıştır.

"*Bilgisizlikleri yüzünden, beyinsizce çocuklarını öldürenler ve Allah'ın kendilerine verdiği rızıkları Allah'a iftira ederek haram sayanlar, kesin kaybetmişlerdir. Onlar şaşırmışlardır. Aslında doğru yolda da değillerdi.*"[18]

"*Ve yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da Biz rızıklandırıyoruz. Doğrusu onları öldürmek büyük günahtır.*"[19] Kurtubî, âyette geçen imlâk kelimesinin yoksulluk olduğunu belirtmektedir. Araplar arasında âyetin zahirinden de anlaşıldığı üzere, fakirlik korkusuyla hem kız çocuklarını hem de erkek çocuklarını öldürenler vardı.[20]

Arapların yaygın kanaatinin aksine sadece kızlarını öldürmediklerini, bazılarının bu konuda cinsiyet ayrımı yapmadıklarını görmekteyiz. Nitekim Enâm Sûresi 151. âyet böyle bir farkın olmadığını göstermektedir. "*De ki onlara: Haydi gelin, Rabbinizin size neleri haram kıldığını yüzünüze karşı okuyayım: Hiçbir şeyi ona ortak koşmayın. Anaya-babaya çok iyi davranın. Fakirlikten dolayı çocuklarınızı öldürmeyin; biz sizi de onları da rızıklandırırız…*" Âyetten anlaşıldığı üzere o dönemdeki toplumda hem erkek hem kız çocuklarını öldüren aileler vardı. Bu konuda bazı rivayetler bize ulaşmıştır. Cahiliye toplumunda bulunan ve İslâmiyet geldiğinde Müslüman olan Kebire bint Süfyan Hz. Peygamber'e gelerek Cahiliye Dönemi'nde dört tane erkek çocuğunu öldürdüğünü belirterek, bundan dolayı ne yapması gerektiğini Resulullah'a danışmaktadır.

---

[14] Kurtubi, *Ahkâmi'l- Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 7/167.
[15] el-En'âm 6/137.
[16] Ahmet Acarlıoğlu, "Cahiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslâm Tarihi Prespektifinden Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/1 (Mart 2019), 452.
[17] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar Ve Dinleri*, 123.
[18] el-En'âm 6/140.
[19] el-İsrâ 17/31.
[20] Kurtubi, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 7/228-229.

Hz. Peygamber'de dört köle azat etmesi gerektiğini söylemiştir.[21] Bu insanların fakir düşme korkularından dolayı çocuklarını öldürdüğü kanısına varmaktayız.

Bu âyetlerde görüldüğü gibi Allah çocukların fakirlikten dahi olsa öldürülmesini yasaklamıştır.

2. Kız Çocuklarının Utanç Sebebi Görülmesi

Cahiliye Dönemi'nde bir kişinin kız çocuğunun olması utanç verici bir durumdu.[22] Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de "*Onlardan biri Rahman'a benzer gösterdiği, Rahman'a isnat ettiği kız evlatla müjdelendiğinde yüzü simsiyah kesilir de öfkeden yutkunur durur.*"[23] âyeti geçmektedir. Cahiliye Araplarının, kız çocuklarını öldürmelerinin kendilerince iki nedeni vardır. Bunlardan ilki; meleklerin Allah'ın kızları olduğunu düşündüklerinden dolayı öldürüp Allah'a geri gönderdiklerini sanmaktadırlar. Diğeri ise yukarda değindiğimiz fakirlik endişesi konusudur.[24]

Cahiliye Dönemi'nde yaşamış olan Kays b. Asım Hz. Peygamber'in yanına gelerek yaptığı çirkin davranışı anlatıp o davranışından dolayı ne yapması gerektiğini sormuştu. Bu olayda Kays, sekiz kızının olduğunu ve onları Cahiliye Dönemi'nde diri diri toprağa gömdüğünü itiraf etmişti. Hz. Peygamber bu davranışından dolayı her öldürdüğü kızı için bir köle azad etmesini bildirmiş, ancak Kays develerinin olduğunu belirtince, Hz. Peygamber dilerse her bir kız çocuğu için deve kesebileceğini söylemiştir.[25]

Ulâse b. Vehb b. Halife el-Ğanevi adlı kişinin o dönemde iki kız çocuğunu öldürmeye teşebbüs ettiğini ancak oğullarının buna engel olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır.[26]

İslâmiyet gelmeden önceki toplumda çocukların öldürülmesi özellikle kız çocuklarının öldürülmesi olayı aile içinde huzursuzluğa yol açmakta hatta bazı ailelerde bu durum boşanmalara sebep olmaktadır. Erkekler yeri geldiğinde bir kız çocuğunu yaşatmalarını diğer kız çocuğunu öldürmelerini eşlerinden istemişlerdir. Kadın, kız çocuğunu gömmezse erkek sen benim annem gibisin diyerek boşamayı dile getirmektedir.[27]

Ancak kızlarını öldüren insanlar olduğu gibi bu toplumda onları koruyanlar da vardı. Bir adam kızını öldürmeye kalktığı zaman Zeyd b. Amr b. Nüfeyl onu öldürmemesini, gereken diyeti kendisinin ödeyeceğini söyleyerek, kızı babasından alıp bakımını üstlenirdi. Aynı şekilde

---

[21] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed B. Alî b. Muhammed el- Askalânî İbn Hacer, *el-İsabe fi temyizi's-Sahabe* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye,1327/1853), 8/176.
[22] Kurtubi, *Ahkâmi'l- Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 15/472-473.
[23] el-Zuhruf 43/17.
[24] Kurtubi, *Ahkâmi'l- Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy,18/433.
[25] Taberî, *Cami'ûl Beyân*, 30/91-92; Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 123.
[26] İbn Hacer, *el-İsabe*, 5/111.
[27] Taberî, *Cami'ûl Beyân*, 8/67.

Sa'saa b. Muaviye, Ferezdak'ın dedesi de bu türde bir uygulama yaparak birçok kız çocuğunu ölümden kurtarmıştır.[28]

3. Namus Korkusundan Dolayı Öldürme

Arapların kız çocukları dünyaya geldiği zaman üzülmelerinin, Kur'ân'ın ifadesi ile yüzlerinin kapkara kesilmesinin sebeplerden biri, yoksulluk, şiddet, savaş ve yağma ortamında onları namuslarına leke sürülmesi endişesidir. O dönemde sürekli kabile savaşları olduğundan, bu savaşlarda kız çocuklarının esir düşmesi kabilesi için bir utanç verici bir durum sayılıyordu.[29] Dolayısıyla Cahiliye Arapları namuslarına helâl gelmesi kaygısından dolayı kız çocuklarını öldürebiliyorlardı.

Kays b. Asım'ın rivayetinde gördüğümüz gibi namus dolayından öldürülme olayının başladığını görmekteyiz.

4. Dini Nedenler

İslâm'dan önce Arapların çocuklarla ilgili karşılaşılan durumlardan biri de onların kurban edilmesi hadisesidir.[30]

Yıldırım, ilk kurban meselesinin Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban etme olayının olabileceği düşüncesinin akla geldiğini belirtmekle birlikte bununla ilgili rivayetlere rastlamadığından dolayı bu konuya değinmemektedir.[31]

Arapların kız-erkek farkı gözetmeksizin Hz. Muhammed'in dedesi Abdulmuttalip'in kendi oğlu Abdullah'ı kurban etmek istemesi erkek çocuklarının da öldürülebildiğini gösteren bir örnektir.[32]

C. Çocukların Öldürülme Şekilleri

Bu konudaki rivayetlerin sayısı oldukça azdır. Mevcut rivayetlere göre de; o dönemde çocuklarının cinsiyetlerini doğumdan önce öğrenemedikleri için Arap kadınlar doğuma yakın bir yere giderdi. Orada bir çukur kazarlardı. Doğum başlayınca anne o mezara girip doğum yapar ve eğer bebek kız doğduysa o çukurun içine gömerdi.[33]

---

[28] Ebû Muhammed Abdulmelik b. Eyyûb el- Hîmyerin İbn Hişâm, *Siret-i İbn Hişam,* çev. Hasan Ege (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 1/208; Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 123.

[29] Adem Apak, *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 229.

[30] Acarlıoğlu, "Cahiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslâm Tarihi Prespektifinden Değerlendirme", 455.

[31] Yıldırım, "İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Çocuk Öldürme Olgusu", 109.

[32] Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zuhrî İbn Sa 'd, *Kitâbu't- Tabakâti'l- kebîr*, çev. Musa Kazım (İstanbul: Siyer Yayınları, 2014), 1/76-78; Ebû Muhammed Abdulmelik b. Eyyûb el- Hîmyeri İbn Hişâm, *Siret-i İbn Hişam,* çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları 2014), 1/204-208.

[33] Kurtubi, *Ahkâmi'l- Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 8/433; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/88-92.

Çocukların öldürülmesinde; suda boğarak, keserek öldürüldüğüne dair bilgiler bulunmaktadır.[34]

D. Kur'ân-ı Kerim'in Çocukların Öldürülmesine İlişkin Âyetleri

Çocukların öldürülmesi hadisesinde Kur'ân-ı Kerim net bir şekilde tavrını ortaya koymaktadır. Allah, âyetlerinde çocukların öldürülmesinin sebebi ne olursa olsun öldürülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.

"Canlı gömülen kız çocuğa hangi suçtan öldürüldüğü zaman…"[35]

"Ve yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da Biz rızıklandırıyoruz. Doğrusu, onları öldürmek büyük günahtır."[36]

"Böylece ortakları, ortak koşanların çoğunu yok etmek ve dinlerini karmakarışık etmek için, çocuklarını öldürmelerini onlara iyi gösterdiler. Öyle ise onları uydurdukları ile baş başa bırak "[37]

"Bilgisizlikleri yüzünden, beyinsizce çocuklarını öldürenler ve Allah'ın kendilerine verdiği rızıkları Allah'a iftira ederek haram sayanlar, kesin kaybetmişlerdir. Onlar kesin şaşırmışlardır. Aslında doğru yolda da değillerdi."[38]

"Ancak Rahman olan Allah'a isnat ettiğinizin benzeri kendilerinden birine müjdelenince, içi kinle dolarak yüzü simsiyah kesilir."[39]

"Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, Allah'a hiçbir ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleri ve bacakları arasında iftira edip kara çalmamak ve doğru işlerde sana karşı gelmemek şartıyla, sana bağlılık sözü vermek üzere geldikleri zaman, onların bağlılık sözlerini kabul et. Onlara Allah'tan bağışlanma dile; doğrusu Allah bağışlayandır, acıyandır."[40]

E. Hz. Peygamber'in Çocukların Öldürülmesine Karşı Tavrı

Hz. Peygamber, çocuklarını öldüren Araplara karşı sert bir şekilde duruşunu göstermiştir.

Bi'setten sonra herhangi bir Müslüman'ın çocuğunu öldürdüğüne dair rivayet bulunmamaktadır.[41] Hz. Peygamber kendisine biat etmeye gelen Müslümanlara kaçınmaları gereken şeyleri söylemiştir. Bunlardan biri de çocuklarının öldürülmemesidir.

---

[34] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/88-92.
[35] el-Tekvir 81/8-9.
[36] el-İsrâ 17/31.
[37] el-En'âm 6/137.
[38] el-En'âm 6/140.
[39] ez- Zuhruf 43/17.
[40] el-Mümtehine 60/12.
[41] Yıldırım, "İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Çocuk Öldürme Olgusu", 94.

Resulullah, I. Akabe Biatinde görüştüğü Medinelilere İslâm'ın yasaklarını bildirerek bunlara riayet etmelerini istemiştir. Onlarda, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayacaklarına, hırsızlık ve zina yapmayacaklarına, çocuklarını öldürmeyeceklerine, birbirlerine iftira atmayacaklarına ve Resulullah'a iyilikte isyan etmeyeceklerine söz vererek biat ettiler.[42]

Hz. Peygamber'e Mekke'deki müşriklerden Müslüman olanlar kendisine biat etmek için geldiler. Gelen bu kadınlar arasında Muaviye'nin annesi Hind b. Utbe'nin olduğu söylenmektedir. Resulullah her zaman yaptığı gibi Müslüman olanların yapmamaları gerekenleri bildirmektedir. Bu şartlardan biri de çocuklarınızı öldürmeyeceksiniz şartıdır. Peygamber "çocuklarınızı öldürmeyeceksiniz" dediğinde Hind'de "bizde çocuk mu bıraktın? Hepsini Bedir Savaşı'nda öldürdünüz" dedikten sonra Hz. Peygamber'e biat etmiştir.[43] Resulullah Medine'ye geldiği zaman Ensar'dan olan kadınları bir araya toplayarak onlara kendisine vekillik yapması için Hz. Ömer'i göndermiştir. Hz. Ömer de Hz. Peygamber'in adına bu kadınlara riayet etmeleri gereken hususları söyledi."Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, çocuk öldürmemek ve iftira atmamak üzere biat eder misiniz?" diye onlara sorar ve onlardan "Evet" diyerek biat etmişlerdir.[44] Bu rivayetlerde görüldüğü gibi Hz. Peygamber kendisine İslâm'ı tebliğ etmesi emredildiğinde çocuklarını öldürmemeleri gerektiğini de söylemektedir. Burada da görüldüğü üzere Hz. Peygamber her koşulda Cahiliye Dönemi'nin kötü adetlerinden vazgeçmeleri gerektiğini anlatıyor.

SONUÇ

Çalışmamızda Cahiliye Dönemi'nde çocukların öldürülmesi olayını ele almaktayız. Bu konuda yaptığımız araştırmalar sonucunda toplumdaki bütün insanların bu uygulamayı yaptığını söyleyemeyiz. Bu davranışı sergileyen birkaç kabilenin ya da birkaç kişinin yapması bütün Arapların yaptığı anlamına gelmemelidir. Bilakis toplumda bu öldürme olayına karşı duruş sergileyen ve çocukları koruyan insanlarında olduğunu görmekteyiz.

Cahiliye toplumunun, bu uygulamayı yapmasına toplumsal kabuller, inançlar ve davranışlar neden olduğunu görmekteyiz. O dönemde kabile savaşları sonucunda kız çocuklarının esir düşmektedir. Bu sebepten dolayı da insanlarda namus kaygısı meydana gelmektedir. O yüzden insanlar kız çocuklarını en başta bu nedene dayanarak öldürmektedir. Diğer sebeplerden biri de maddiyattır. Çöl ortamında yaşam şartlarının zorluğu insanlara kız-erkek çocuklarını ayırmadan öldürmek zorunda bırakıyordu. Kur'ân-ı Kerim Cahiliye Dönemi'ndeki insanları çocuk-

[42] İbn Sa 'd, *Tabakât*, çev. Mehmet Akbaş-Yusuf Ziya Keskin, 10/207.
[43] İbn Sa 'd, *Tabakâ*t, çev. Mehmet Akbaş-Yusuf Ziya Keskin, 10/6.
[44] İbn Sa 'd, *Tabakât*, çev. Mehmet Akbaş-Yusuf Ziya Keskin, 10/ 3.

ları öldürdükleri için uyarmıştır. İnsanlara, nedeni ne olursa olsun bu yanlış eylemi yapmamaları gerektiğini anlatmaktadır. Hz. Peygamber'in de toplumdaki kötü davranış ile mücadele ettiğini görmekteyiz. Onların bu tutumuna karşı her defasında sert bir şekilde tavrını ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Acarlıoğlu, Ahmet. "Cahiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslâm Tarihi Prespektifinden Değerlendirme. " *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Mart 2019), 442-460.

Apak, Adem. *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Atay, Hüseyin. *Kur'ân –Türkçe Çeviri*. Ankara: Atayy Yayınları, 2017.

Aynur, Hatice Şahin. "Ayetler Işığında Cahiliyeden İslâm'a Kız Çocuğu/Kadın Haklarının Tahvîli". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 480-518.

Cevâd Ali. *el-Mufassal fi tarîhi'l-Arab Kable'l- İslâm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l İlm lil- Melayin Mektebetü'n- Nehda Yayınları, 2. Basım, 1970.

Çağatay, Neşet. *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1957.

Demircan, Adnan. "Cahiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti. ". *İstem* 2/3 (2004), 9-29.

Fayda, Mustafa. "Cahiliye. " *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7/17. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Günaltay, Şemseddin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.

Günaltay, Şemseddin. "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikah Şekilleri. " yay. haz. Cem Zorlu, *Marife Dergisi* 1/3 (2002), 190-199.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed B. Alî b. Muhammed el- Askalânî. *el-İsabe fi temyizi's-sahabe*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1327/1853.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Eyyûb el- Hîmyeri. *Siret-i İbn Hişam*. 4 Cilt. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2014.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Eyyûb el- Hîmyeri. *Siret-i İbn Hişam*. 5 Cilt. çev. Hasan Ege. İstanbul: Ravza Yayınları, 2013.

Kurtubi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Camiu li- ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 1997-2006.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni'ez-Zuhrî. *Kitâbu't- Tabakâti'l- kebîr*. 11 Cilt. çev. Musa Kazım Yılmaz. İstanbul: Siyer Yayınları, 2014.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni'ez-Zuhrî. *Kitâbu't- Tabakâti'l- kebîr*. 11 Cilt. çev. Mehmet Akbaş -Yusuf Ziya Keskin. İstanbul: Siyer Yayınları, 2014.

Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîr-i kebîr*. thk. Abdullah Mahmud. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2002.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmuli. *Cami'ûl-beyân.* 15 Cilt. Ürdün: Dâru'l İbn Cerir & Dâru'l E'lem, 1423/2002.

Yıldırım, Yavuz. "İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Çocuk Öldürme Olgusu. " *İstanbul İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 79-111.

CAHİLİYE DÖNEMİ'NDE BİR İTTİFAK YÖNTEMİ OLARAK HILF

Hacer Güzey[*]

GİRİŞ

Her toplumun kendine ait farklı değerler sistemi, yazılı veya yazısız hukuk kuralları, sosyal yaşantıları şekillendirir. Siyasi bir otorite ve yazılı hukuk kaidelerine sahip olmayan Cahiliye Arapları, kabile sistemine dayanan asabiyete büyük önem veriyordu. Asabiyet olgusu sayesinde fertler başka bir kabile veya kişinin saldırılarına karşı kendilerini korunmuş hissediyordu. Bununla birlikte kan bağına dayanan kabile dayanışması da zaman zaman tehlikelere karşı bireyin güvenliğini sağlamada yetersiz kalıyordu.[1] Bu sebeple insanlar birtakım ittifaklara ihtiyaç duymuşlardır. İslâm öncesi Araplarının geneline yayılmış olan *hılf* uygulaması da bu ittifak antlaşmalarından biridir. Çalışmamın zaman çerçevesini oluşturan Son Cahiliye Çağı'nda[2] gerçekleştirilen hılfler çeşitli şekillerde tatbik edilmiştir. Kabileler arasında yapıldığı gibi bir şahıs ile başka bir kabile arasında veyahut iki kişi arasında da meydana gelebiliyordu.[3]

Sözlükte yemin anlamına gelen *hılf*in çoğulu ahlâftır. Bu kavram, "İnsanlar arasındaki ahit, sözleşme, ittifak" gibi manalara gelir. Bir diğer anlamı insanların verdiği sözü tutmasıdır.[4] Hılf

---

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, guzey.hacer@gmail.com.

[1] Cevâd Ali, *el-Mufassal fî tarîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, çev. Dursun Hazer-Fethullah Zengin (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 1/411; İlyas Akyüzoğlu, "Medine Site Devletinin Sosyo-Politik Altyapısı" *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2016), 204; Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Mart 2020).

[2] Hz. Peygamber'den önceki dönem olarak adlandırılan Cahiliye Asrı, İlk Cahiliye Dönemi ve Son Cahiliye Dönemi olmak üzere ikiye ayrılır. İlk Cahiliye'nin başlangıç ve bitiş zamanı hakkında farklı bilgiler bulunsada, İkinci Cahiliye Dönemi'nin M. V yy. ile İslâm'ın ortaya çıktığı zamanı kapsadığı söylenmektedir. Bk. Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 86-87; Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Mart 2020).

[3] Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Şubat 2020).

[4] Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, "hlf", *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414/1994), 9/53-55; Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, "hlf", *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (Tahran: Mektebetü'l-Büzer, 1373), 128.

kavramı, Kur'ân'da ittifak anlamıyla geçmemektedir.[5] İbnü'l Esîr (ö. 606/1210) hılf kelimesinin aslını şu şekilde vermektedir: "Hılfin aslı; dayanışma, yardımlaşma ve birliktelik üzerine yapılan sözleşme ve antlaşmadır."[6] Bireyler veya kabileler, verdikleri sözü yerine getirmek üzere toplandıklarında yemin beyan ettiklerinden dolayı hılfe yemin de denir[7] ve birbirleriyle sözleşen kimseler halîf olarak adlandırılırdı.[8] Araplar dışında diğer Sâmî milletlerde de hılflerin olduğu bilinmektedir.[9]

A. Hılf'in Toplumdaki Yeri ve Sağladığı Haklar

Toplumda başka kabilelerle birliktelik kurmadan yaşamlarını sürdüren kabileler çok azdı. Kendisini savunabilen, kalabalık nüfusa sahip, saldırılara karşı destek duymayan güçlü kabileler *hılf*e başvurmadıkları için kendileriyle övünürler hatta haklarını yardıma ihtiyaç duymadan aldıkları için de diğer kabilelere karşı yüce bir konumda olduklarını ilan ederlerdi.[10] Bu kuvvetli kabileler dışında hayat koşulları diğer kabileler ve kişileri hılf yapmaya zorlamıştır. Hılfler çoğu zaman çeşitli törenlerle gerçekleşirdi. Misal; bazı kabileler yaktıkları ateşin etrafında birbirlerini yardımsız bırakmayacaklarına dair söz verirdi hatta yeminlerini bozmaya teşebbüs etmeleri halinde yaptıkları sözleşmenin hayrından faydalanamayacakları vurgulanırdı.[11] Antlaşmalarının kalıcı hal alması için ya kabilenin büyükleri şahit tutulurdu veyahut tarafların mukaveleleri sayfalara kaydedilirdi.[12]

Meydana gelen halîflikler miras gibi bazı haklar doğururdu. Şahıslar "Benim kanım senin kanın; barışım, senin barışın; savaşım, senin savaşındır. Sen bana varissin, ben de sana…" ifadeleriyle birbirlerinin mirasçısı olduklarını beyan ederlerdi.[13] Bu tür hılfler güçlü kabilelerin birbiriyle kurdukları antlaşmalar olarak değerlendirilebilir. Bunun haricinde zayıf kimseler de kuvvetli kişilerle yaptığı hılfler vasıtasıyla mirastan hak kazanabiliyordu. Aciz birey himayesi

---

5 Râgıb el-İsfahânî, "hlf", 128.

6 Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Halîl Memûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru'l-Marifeh, 1432/2011), 1/415.

7 Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak fi ahbârî Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1431/2010), 51.

8 Özkuyumcu, "Hilf".

9 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, çev. Dursun-Fethullah, 1/456.

10 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, çev. Dursun–Fethullah, 1/456.

11 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fî maʿrifeti ensâbi ḳabâʾili'l-ʿArab*, thk. İbrâhim Ebyârî (Beyrut: Dâru Lübnan, 1400/1980), 21.

12 Hakan Temir, *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı (Ortaya Çıkışından Hz. Peygamber Dönemine Kadar)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 225. Örneğin; Abdülmuttalib ile Huzâalılar arasında gerçekleşen hılfte antlaşma metinleri yazılmıştır. Bk. İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 87-88.

13 Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım-Lütfullah Cebeci-Sadık Kılıç-Sadık Doğru (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 8/14.

altına girdiği şahıs tarafından kardeşliğe veya evlatlığa kabul edilip nesebe dâhil edilirse "filanın halîfi"[14] olarak anılmakta ve hâmisinin ölümü dâhilinde onun mirasından altıda bir paya sahip olmaktaydı. Bu bağlamda Abdülmuttalib'in ölümünden sonra halîfinin onun mirasından altıda bir pay elde ettiği örnek gösterilebilir.[15]

Cahiliye toplumunda hılfler büyük öneme sahipti. Bir hılf yapıldı mı ondan dönmek büyük bir suç ve haysiyetsiz bir davranış olarak görülürdü. Ancak antlaşmaların bozulmasına sebep veren bazı durumlar ortaya çıkabiliyordu. Bu durumda antlaşmadan ayrılan kişi veya kabileler başka hılflere başvururdu.[16]

B. İslâm Öncesi Araplarda Hılf Türleri

İslâm Öncesi Arap toplumunda sosyal hayat, bireyleri dönemin fonksiyonel birtakım uygulamalarına başvurmayı zorunlu hâle getirmiştir. Bu uygulamalardan biri de çeşitli amaçlarla tatbik edilen hılf ittifakıdır. Hılfler bazen savunma amaçlı bazen de haksızlığa uğrayanların hakkını gözetme amaçlı meydana geliyordu. Bunun yanı sıra insanlar Mekke dışına ticaret için çıktıklarında da güvenliği temin etmek için hılfler gerçekleştiriyordu. Ayrıca fertlerin himayeye ihtiyaç duyması da kişiler arasında meydana gelen hılf münasebetini ortaya çıkarmıştır.

1. Ticâri Hılfler: Îlâf

Ticaret Mekke yaşamının merkezinde yer alıyordu. Kureyşliler ticaret için beldelerinin dışına çıkmamakta, başka memleketlerden gelen mallarla alış verişlerini sürdürmekteydiler. Kureyş'in ekonomik faaliyetlerinin Mekke dışını aşmadığı bir zamanda halk maddi bakımdan zor günler geçirmiştir. Bunun üzerine Hâşim, ticaret için Şam'a hareket etti ve bu yolculuğunda Kayser'in ülkesine konuk oldu. O, burada her gün koyun keser ve bu etten tirit yaparak etrafındaki kişilere yedirirdi. Hâşim'in bu cömert ve yardımsever hali Kayser'in dikkatini çekmiş olup onunla görüşmek istedi. Bizans İmparatoru tarafından davet edilen Hâşim, ticaretle geçimini sağlayan Arap Kabilesi'ne mensup olduğunu belirttikten sonra kabilesinin Bizans topraklarında güvenli bir şekilde ticaret yapabilmesi için eman belgesi talep etti. Bu sayede onlar, Hicâz bölgesinin derilerini satarken zorluk yaşamayacak hem de daha ucuza satacaktı. Aralarında geçen diyalog üzerine Kayser hem Hâşim'e ticari faaliyetlerini emniyet içerisinde gerçekleştirecekleri bir belge vermiş hem de Necâşî'ye mektup yazarak Kureyş'in Habeşistan topraklarında da güvenli bir şekilde ticaret yapmasına izin verilmesini sağlamıştır. Ayrıca Hâşim'in,

---

[14] Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, thk. İbrâhim Ebyârî, 461; Özkuyumcu, "Hilf".

[15] İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 239-240.

[16] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, çev. Dursun-Fethullah, 1/456; Sami Kilinçli, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslâm Davetine Yansımaları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 63. Örneğin; Râfi' b. Kays, Kureyş'ten Benî Sehm ile halîf iken Hüzeyl Kabilesi'nden bir adamı öldürdüğü için Sehmoğulları, onun ile olan hılfini feshetmiştir. Toplum içinde tek başına kalan Râfi', Harb b. Ümeyye ile hılf akdetmiştir. Bk. Muhammed b. Habîb el-Bağdadî, *Muhabber*, tsh. İlse Lichtenstädter (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifi'l-Osmâniyye, 1361/1942), 195.

dönüş yolundaki Arap kabileleriyle de antlaşma yaptığı bilinir. O, ticaret için gittiği bir yolculukta Gazze'de ölünce Muttalib, Kureyşliler'in ticaret yapması için Yemen Meliki'nden eman aldı. Diğer kardeşlerden Abdüşems Habeş Meliki'nden, Nevfel ise Irak Kisrâsı'ndan ruhsat istedi.[17] Kureyş'in stratejik konumunun bu antlaşmaların imzalanmasında en etkin rolü oynadığı söylenebilir.[18] Ashâbü'l-îlâf, Kureyş'in yücelmesine ve yoksulların durumunun düzelmesine vesile olmuştur.[19]

Esasen, Kureyş Kabilesi, Hâşim'in eman almasından önce de Yemen'e ve Şam'a ticari yolculuklar gerçekleştiriyordu. Ancak yaz ve kış seferlerinin bir süre sonra onlara zor gelmeye başlaması ile ticari seferlerden vazgeçmişlerdir. Bunun üzerine Tebâle, Cüreş ve Yemen'in sahil kesimindeki halkların Mekke yakınına getirdikleri mallarla ihtiyaçlarını karşıladıkları bilinmektedir. Mekke'de ticaret bu işleyişle devam ederken zamanla kıtlığın baş göstermesi Hâşim'in ticaret için dışarıya çıkmasına yol açmıştır.[20]

2. Kabile İçi Çatışmalardan Doğan Hılf

Kabile dayanışması ve birlikteliği Arap Yarımadası'nda önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte kabile içinde de zaman zaman siyasi gayelerle ortaya çıkan çözülmeler meydana geliyordu. Bu ayrışmalardan biri de Hılfu'l-Mutayyebûn ve Hılfu'l-Ahlâf ortaya çıkarmıştır. Oluşumunun tarihi seyri şöyledir:

Mekke idaresini ele geçiren Kusay b. Kilâb'ın Abdümenâf, Abdüddâr, Abdüluzzâ, Abdükusay adında dört oğlu bulunmaktaydı. Abdümenâf, Abdüddâr'dan küçük olsa da statü bakımından öne çıkmıştı. Hatta kaynaklarda Kureyş'ten hiç kimsenin bu mertebeye ulaşamadığı zikredilir. Kusay, diğer oğlu Abdüddâr'ın da halk nezdinde konumunu yüceltmek için hicâbe, livâ, sikâye ve rifâde görevlerini ona devretmiştir.[21] Her ne kadar görevlerin tümü Abduddâr'a intikal etmiş olsa da Abdümenâf'ın Kureyş'in işlerini yürüttüğü müşahede edilmektedir.[22]

Bu kardeşler öldükten sonra kabile içinde ihtilaflar meydana gelmiştir. Çevre devlet ve kabilelerle yaptıkları ticari antlaşmalarla itibarları artan Abdümenâfoğulları, kendilerinin daha

---

[17] Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zuhrî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1376/1957), 1/75, 78; İbn Habîb el-Bağdâdî, *Muhabber,* tsh. İlse Lichtenstädter, 162; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1389/1960), 1/242-244; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî tarîhu'l-Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: y. y., 1413/1993), 7/301-302.

[18] Mustafa Tekin, "Kur'an'ı Kerim'deki Aşiret, Kabile ve Kureyş Kavramlarının Din Sosyolojisi Açısından Tahlili", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 454.

[19] İbn Habîb el-Bağdâdî, *Muhabber*, tsh. İlse Lichtenstädter, 162.

[20] İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 219.

[21] Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî (Dımeşk & Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1438/2017), 129.

[22] İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbasilere Kadar)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 51.

üstün olduklarını serdederek, dedelerinin Abdüddâroğullarına bıraktığı Mekke ve Kâbe'nin işlerini elde etmek istediler. Abdümenâfoğulları ile birlikte olan kabileler bu iş için onları daha uygun görüyordu. Fakat hem vazifeyi ellerinde bulunduranlar hem de onların yanında olanlar bu işe razı gelmediler. Bu durum Kureyş içinde bölünmeye yol açtı. Abdümenâfoğulları ve destekçileri olan Esed, Zühre, Teym ve Hâris b. Fihroğulları, Abdülmuttalib'in kızlarından birinin getirdiği koku dolu kaba ellerini batırarak akit yaptılar ve Kâbe'ye ellerini sürerek sözleşmelerini kuvvetlendirdiler. Bu grup "Mutayyebûn" diye isimlendirildi. Karşı taraf ise tek el gibi hareket etmek üzere yemin ettikleri için "Ahlâf" diye adlandırıldı. Yaptıkları antlaşmada, ellerini kesilen devenin kanına batırdıklarından hatta Esved b. Hârise gibi bazı kimselerin bu kanı yalamasından dolayı "leakatü'd-dem" olarak da isimlendirildiler. Kureyş siyasetinde meydana gelen bu ayrılmaların ardından, iki taraf savaşmak üzere hazırlandığı sırada kimin tarafından teklif edildiği bilinmeyen bir sulh meydana gelmiştir. Buna göre sikâye ve rifâde Abdümenâfoğullarına, hicâbe, livâ ve nedve hizmetleri Abdüddâroğullarına verildi.[23]

Kaynaklarımızda bu antlaşmanın başka tarihe dayandırıldığı da görülür. Hatta bu ittifaktan hiç bahsetmeyen tarihçiler vardır. Ezrâkî (ö. 250/864[?]), Kusay'ın Abdüddâr'ın konumunu yüceltmek için sidâne, nedve ve livâ görevlerini bu oğluna verdiğini; sikâye, rifâde ve kıyâde vazifelerini de Abdümenâf'a bıraktığını kaydeder.[24] O, görevlerin bu ailelerde devam ettiğini belirtmekte, Kureyş içinde ortaya çıkan bu bölünmeye yer vermemektedir. Târîhu'l Ya'kûbî'de ise her oğula görevlerin paylaştırıldığı, sikâye ve riyâsenin Abdümenâf'a, nedvenin Abdüddâr'a, rifâdenin Abdüluzzâ'ya ve vadinin iki sınırının da Abdükusay'a verildiği zikredilir.[25]

Ya'kûbî (ö. 292-905) diğer rivayetlerden farklı olarak Ahlâf-Mutayyebûn ayrışmasının, Abdülmuttalib b. Hâşim tarafından zemzem kuyusunun kazıldığı zamana denk geldiğini belirtir. Rivâyete göre Kureyş, Abdülmuttalib'in zemzem kuyusunu açmakla elde ettiği şerefi görünce birbirleriyle antlaşma yapmıştır. İlk olarak Abdüddâroğulları, Sehmoğullarına giderek "Bizi Abdümenâfoğullarına karşı koruyun!" demiştir.[26] Kureyş kabileleri arasında ortaya çıkan bu gruplaşmaların İslâmiyet'ten sonra da etkisini devam ettirdiği görülür. Örneğin; Abdullah b. Safvân'ın, İbn Abbas'a "Mutayyebûn emirliği mi, Ahlâf emirliği mi daha efdaldir? diye sorunca

---

[23] İbn Hişâm, es-Sîre, thk. Mustafa es-Sakka-İbrahim el-Ebyârî-Abdü'l Hafîz Şiblî, 130-131; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/77; İbn Habîb el-Bağdâdî, *Muhabber*, tsh. İlse Lichtenstädter, 166; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Cabîr b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Muhammed Hamîdullah (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1/55-56. Cahiliyye döneminde kan ve kokudan başka maddeler üzerine de antlaşmalar yapıldığı bilinmektedir. Bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/520.

[24] Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr* (Mekke: Matbaatül Macidiyye, 1352), 1/61-62.

[25] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Yâ'kûbî*, 1/241.

[26] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Yâ'kûbî*, 1/248.

o "Mutayyebûn emirliği yani Ebû Bekir'in hilafeti Ömer'in hilafetinden daha üstündür" diye cevap vermiştir.[27]

3. Zulmü Engelleme Adına Yapılan Hılf: Hılfu'l-Fudûl

İnsanlar arasında zaman zaman güç dengelerine bağlı olarak toplumsal huzursuzluklar baş göstermektedir. Bu gibi durumların içinde yaşadığı topluma karşı bir sorumluluk hisseden insanları her daim harekete geçirdiği söylenebilir. Güç ve kuvvetin, hak ve adaletin önüne geçtiği durumlarla karşı karşıya kalan Cahiliye toplumunda da bazı kişiler Hılfu'l-Fudûl antlaşması etrafında biraya gelmişlerdir. Akdin gerçekleşme sebebi olarak, Zebidli[28] bir tüccarın uğradığı haksızlık gösterilmektedir. Rivâyete göre Ficâr harpleri neticesinde Mekke'de birtakım bozulmalar baş göstermekteydi. Bu sıralarda Yemenli bir tüccar Kureyş'in ileri gelenlerinden Âs b. Vâil'e sattığı malının karşılığını alamayınca Ahlâf grubundan yardım ister. Talebinin geri çevrilmesi üzerine tacir, Ebû Kubeys Dağı'nda, içinde bulunduğu durumu anlatan bir şiir söyler. Zebidli'nin perişan halini dikkate alan ilk kişi Zübeyr b. Abdülmuttalib idi. Onun teşviki ile Mekke'nin yaşlılarından olan Teym Kabilesi reisi Abdullah b. Cüd'ân'ın evinde Hâşim, Muttalib, Esed, Zühre, Teym ve Hâris b. Fihr Kabileleriyle bir toplantı düzenlendi. Orada bulunanlar, zulme uğrayanların Mekkeli olup olmadıklarına bakmaksızın haklarını gözeteceklerine dair ittifak ettiler.[29] Antlaşma incelendiğinde Yemenlilerle sosyal yönden bağları bulunan ve haksızlıklara başkaldıran kabilelerin bu oluşumda yer aldıkları görülmektedir.[30] Esed Kabilesi daha sonraki yıllarda maddi çıkarlar nedeniyle Hılfu'l-Fudûl'dan ayrılmıştır.[31] Bu antlaşmada Abdüşems ve Nevfel oğulları yer almamaktadır. Onların bu antlaşmaya dâhil olmadıkları kaynaklarımızda şu şekilde geçer:

"Kureyş Kabilesi'ni en iyi tanıyanlardan birisi olan Muhammed b. Cübeyr b. Mut'im b. Adiy b. Nevfel b. Abdümenâf'a, Abdülmelik b. Mervân b. Hakem Ey Ebû Saîd, biz ve siz yani

---

[27] Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf,* thk. Muhammed Hamîdullah, 1/56; Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 216. İslâm öncesi Arap toplumunda gerçekleşen Hılfu'l-Mutayyebûn-Hılfu'l-Ahlâf ve Hılfu'l-Fudûl gibi hılfler kabileler arası ilişkilerde etkin rol oynamıştır. Kureyş kabileleri arasında akdedilen bu hılfler Mekke siyasi yapısında bölünmeleri arttırmıştır. Ayrıca İslâm sonrasında da bu grupların Hz. Peygamber'in daveti karşısında gösterdiği duruş, hâl, hareketlerle varlığını devam ettirdiği görülür. Tebliğ karşısında en çok muhalefet edenler Ahlâf grubu ve bu grupla ilişkili kabilelerdir. Bk. Adem Apak, "İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 194. Daha geniş bilgi için bk. Kilinçli, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslâm Davetine Yansımaları", 68-85.

[28] Bu ismin "Zebid" adında bir mekân mı olduğu yoksa "Zübeyd" adında kabile ismi mi olduğu hususunda yapılan değerlendirme için bk. Mithat Eser, "Hz. Peygamber'in Zulmü Engelleme Amaçlı Hılfu'l-Fudûl'a Katılması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 318.

[29] İbn Hişâm, *es-Sîre,* thk. Mustafa es-Sakka-İbrahim el-Ebyârî-Abdü'l-Hafîz Şiblî, 132-133; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/128-129; İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 186-189.

[30] Adnan Demircan, *Siyer* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 130.

[31] Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Rami Ayas-Azmi Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 99.

Abdüşems b. Abdümenâf ve Nevfel b. Abdümenâf Hılfu'l-fudûl antlaşmasına katılmamışmıydık? diye sorunca, Muhammed b. Cübeyr, sen daha iyi bilirsin dedi. Abdülmelik: Ey Ebû Saîd hak ne ise onu haber vermelisin dedi. Muhammed: Hayır biz ve siz onun dışında kaldık deyince, Abdülmelik doğru söyledin dedi."[32]

Yapılan antlaşmayı mutayyebûnun bir uzantısı olarak değerlendiren Câbirî, Abdüşemsoğullarının bu ittifakta yer almama sebebi olarak Abdüşemsoğulları ile Hâşim arasında vuku bulan çekişmeyi göstermektedir.[33] Abdüşems'ten Utbe b. Rebîa'nın ifadeleri hem bu oluşumda kabilesinin yer almadığını hem de bu ittifakın önemini ortaya koymaktadır.[34]

3.1 Hılfu'l-Fudûl İsminin Kaynağı

Hz. Peygamber'in de katıldığı bu hılfin isimlendirilişi hakkında farklı görüşler mevcuttur. Kaynaklardan bazılarına göre daha önce Mekke'de bulunan Cürhüm kabilesine mensup Fazl b. Fedâle, Fazl b. Vedâa, Fudayl b. Hâris arasında gerçekleşen antlaşmaya benzediği için "Hılfu'l-fudûl" denmiştir.[35] Bu ittifak, Hılfu'l-Mutayyebûn ve Hılfu'l-Ahlâf'tan çıktığı ve onlardan daha üstün olduğu için veyahut Kureyş'in bu "Allah'a yemin olsun ki bu bir fazilettir" dediği için bu adı aldığı da söylenir.[36]

3.2. Hılfu'l-Fudûl'un Gerçekleştirdiği Bazı Faaliyetler

Bu ittifak, oluşumundan itibaren haksızlıklar karşısında başvurulan bir dayanak olmuştur. Zayıf ve himayesiz kimseler, Mekke toplumun ileri gelenleri tarafından eziliyordu. Tek başına mücadele edemeyen kişiler destek arayışına giriyordu. Kendini savunmada yetersiz kalanlardan biri de Sümâle Kabilesi'nden bir adam adamdır. O, Mekke'de nüfuz sahibi olan Übey b. Halef''e sattığı malının karşılığını alamayınca Hılfu'l-fudûl'dan yardım istemiştir.[37]

Zulme uğrama sadece mal üzerinden olmuyordu. Kadınlar ve kızların da zorla alıkonulması zulüm ve haksızlığın başka bir göstergesidir. Örneğin; Has'am Kabilesi'nden bir adam kızıyla birlikte hac için geldiği Mekke'de Nübey b. Haccâc'ın çirkin bir davranışına uğradı. Bu şahıs tarafından kaçırılan Katûl isimli kızını geri almak için feryatta bulunduğu sırada Hılfû'l-fudûl'a yönlendirildi. Antlaşmanın mensupları Nübey b. Haccâc'ın evine gidip kendilerinin

---

32 İbn Hişâm, *es-Sîre*, thk. Mustafa es-Sakka-İbrahim el-Ebyârî-Abdü'l-Hafîz Şiblî, 134.

33 Muhammed Âbid el Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 103. Watt, bu ittifakı zulme uğrayanların hakkını almak üzere bir araya gelen kişilerin birlikte direnmesi olarak görmemekte, Mutayyebûn'un bir uzantısı olarak değerlendirmektedir. Bk. Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 12-13. Her ne kadar o bu görüşte olsa da bir oluşumun köklerinin başka bir oluşuma dayanması fertlerin yeni amaçlarla biraya gelmeyeceği anlamını içermez.

34 İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 54.

35 İbn Hişâm, *es-Sîre*, thk. Mustafa es-Sakka-İbrahim el-Ebyârî-Abdü'l Hafîz Şiblî, 132.

36 İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 54.

37 İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 54.

kim olduklarını tehditkâr biçimde hatırlattılar. O, bir geceyi kızla beraber geçirmeyi talep etse de isteğinin karşılık bulmamasının ardından Katûl'u geri vermek zorunda kaldı.[38]

Kaynaklarda Velîd b. Utbe ile Hz. Hüseyin arasında yaşanan problem sırasında geçen konuşma, bu hılfin Emeviler zamanda da faaliyetine devam ettiğini göstermektedir. Rivâyete göre Hz. Hüseyin ile Muâviye'nin emirlik verdiği Velîd b. Utbe arasında Zü'l-Merve denilen yerdeki araziden dolayı ortaya çıkan hadisede Hz. Hüseyin, Velîd'e karşı "Ya hakkım konusunda adaletli davranırsın ya da kılıcımı alır sonra da Resûlullah'ın Mescidinde insanları Hılfu'l-fudûl'a çağırırım" dedi. Onun sözünü işiten Abdullah b. Zübeyr, Misver b. Mahreme, Abdurrahman b. Osman da bu haksızlık karşısında ki tavırlarını ortaya koydular. Bunun üzerine Velîd, Hz. Hüseyin'e hakkını teslim etti.[39]

4. Savunma, Yardımlaşma Amaçlı Hılf

Savunma ve yardımlaşma amaçlı yapılan hılflerden birisi Mekke yakınında oturan kabilelerle yapılan Hılfu'l-Ehâbîs'tir. Bu hılf Kureyş'in desteğe ihtiyaç duyduğu bir zamanda gerçekleşmiştir. Kaynaklarda yer aldığına göre Kusay b. Kilâb, Mekke'ye hâkim olduğu zaman Esed ve Kudâa'dan bazıları Kureyş'e yardım etmeyi bıraktı. Böyle bir durumun gerçekleşmesi Kusay'ı, Benî Bekir'in gücüne karşı endişelendirmiştir. Bunun üzerine Abdümenâf, Hevn b. Huzeyme ve Hâris b. Abdi Menât ile ittifak yapmaya başvurmuştur.[40] Ya'kûbî ise bu hılfin Kusay'ın ölümünden sonra gerçekleştiğini kaydetmektedir. Kusay'dan sonra oğlu Abdümenâf başa gelmiştir. O büyük bir şerefe sahipti ve bazı kabileler onunla hılf yapmak istediler. Abdümenâf'ın bu ittifakı kabul etmesi ile birlikte Kureyş'ten ve Ehâbîş kabilelerinden birer kişi rüknün üzerine ellerini koyarak yemin ettiler. Onların bu ittifakı Hılfu'l-Ehâbîş olarak isimlendirildi.[41] Muttalib zamanında da Ehâbîşlilerle hılf yapıldığı bilinmektedir. Zâtı Nükeyf Savaşı'nda meydana gelen bu antlaşma Ehâbîş kabilelerinden Hâris b. Abdimenât b. Kinâneoğulları, Hevn b. Huzeyme'den Kâre, Adel ve Dîş, Huzâa'dan Mustalik'in katılımıyla gerçekleşmiştir. Bu kabileler, Hubşî Dağı'nda Benî Bekir'e karşı Kureyş'in yanında yer alacaklarına dair verdikleri sözden dolayı Ehâbîş olarak adlandırıldı.[42]

Yardımlaşma amaçlı yapılan hılfe bir diğer örnek de Huzâalılar ile Abdülmuttalib arasında gerçekleşen antlaşmadır. Bu hılfin yapılması Nevfel'in, yeğeni Abdülmuttalib'in elinden "Erkâh" denilen sahayı zorla almasına dayanır. Abdülmuttalib'e akrabaları yardım etmeyince,

[38] İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 55.
[39] İbn Hişâm, *es-Sîre*, thk. Mustafa es-Sakka-İbrahim el-Ebyârî-Abdü'l-Hafîz Şiblî, 133-134.
[40] İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 229-230.
[41] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Yâ'kûbî*, 1/241.
[42] İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 115; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/76.

o da Yesrib'te bulunan anne tarafından akrabalarından destek almıştır.[43] Bunun üzerine Huzâalılar, Abdülmuttalib'in Yesrib'tekiler kadar kendilerinin de çocukları ve komşusu olduklarını ve onunla hılf yapmak istediklerini ifade ettiler. Ardından taraflar "Dârü'n-nedve" de bir araya gelerek her şartta birbirlerine yardım etmek üzere sözleştiler.[44]

5. Sığınma Amaçlı Yapılan Hılfler

İslâm öncesi Araplarda kabile anlayışının hâkim olması nedeniyle bir kabileye bağlı olma, kabilenin desteğini alma hayati önem taşıyordu. Fertler kabilesinin koruması altında, kendini güvende hissediyordu. Bununla beraber bu yapının da bir sınırı vardı. Kişinin, kabile kurallarına uygun olmayan davranışlar sergilemesi, kabilenin değerlerini hiçe sayması, onun küçük düşmesine neden olacak hareketlerde bulunması kabile desteğini ortadan kaldırıyordu ki bu durum onun felaketi demektir. Fertler bu şekilde cezalandırılmış olup onların toplumdaki yeni konumları hac ve panayır mevsiminde duyurulurdu. Tek başına kalan kimse bir başka şahıs veya kabile ile hılf kurarak yaşamına devam ediyordu. Bu kimseler dâhil oldukları kabilenin sahip oldukları haklardan faydalanılır ve sığındığı kimselerin "mevlâsı" olarak anılırdı.[45]

Mekke'de yaşamak isteyen kimselerin de Kureyş'ten bir kimse ile hılf yaptıkları bilinmektedir. Örneğin; Abdullah b. Mes'ûd Mekkeli biriyle halîf olmak istemiş hatta karşılığında bazı hayvanlarını vermeyi teklif etmiştir. [46]

C. İslâm Sonrası Hılf Olgusu

Medine'ye hicretten sonra sosyal dayanışma adına gerçekleştirilen muâhât antlaşması kaynaklarda hılf olarak da geçer.[47] Enes b. Mâlik der ki: "Hz. Peygamber evimizde Muhâcir ve Ensâr arasında hılf yaptı".[48] Bakıldığında bu hadisle tezat teşkil edecek "İslâm'da hılf yoktur" hadisine yer veren İbnü'l Esîr, Resûlullah'ın bu sözü söyleme sebebine işaret ettikten sonra, O "İslâm'da hılf yoktur" hadisi ile "Cahiliyede yapılan her ne hılf varsa İslâm onun değerini arttırmaktan başka bir şey yapmamıştır" hadislerini şu şekilde değerlendirmektedir: "Bu iki söz şöyle birleşir: İslâm'la bağdaşan hılfler değerlidir, İslâm'ın hükmüne aykırı olan hılfler yasaktır".[49] Cahiliye toplumunun düşünce yapısında "Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yar-

---

[43] İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 83-85.
[44] İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 86-88.
[45] Philip Khuri Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 1/50; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 24-25; Özkuyumcu, "Hilf"; Casim Avcı-Recep Şentürk, "Kabile" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Mart 2020).
[46] İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 244-245.
[47] İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/239.
[48] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el- Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), "Edeb", 81; İbnü'l-Esîr, "hlf", 1/414-415; İbn Manzûr, "hlf", 9/53.
[49] İbnü'l-Esîr, "hlf", 1/415-416.

dım et" prensibi yatıyordu. Onların, tarafgirlik duygusuyla hareket etmeleri, kötülük ve düşmanlıkta yardımlaşmayı, başkasına karşı yapılan iyilikten daha üstün gösteriyordu.[50] Hz. Peygamber asabiyet üzere kurulu bu birlikteliği kişisel bir olgu olmaktan çıkararak dini bir temele bağlamıştır. [51] Bu durumda İslâm'ın, kendinden önceki Arap sosyo-kültürel yapısına dair her şeyi ortadan kaldırmadığı, dinin tasvip ettiği değerlerin devam ettirildiği, bazılarına ise yeni bir işlev kazandırıldığı görülmektedir.

SONUÇ

İslâm öncesi Arap sosyal yapısı kabile birliğine dayanırdı. Bir kabileye mensup olmak kişinin güvenliği açısından son derece önemliydi. Zira insanlar su ve otlaklar için birbirleriyle mücadele eder, güçlü olan zayıf olanın hakkını gasb ederdi. Hayat şartları dolayısıyla, sıkı bir kabile örgütlenmesi ortaya çıkan bu topluluklarda yaptırım teşkil edecek siyasi bir otorite yoktu. Dolayısıyla Cahiliye Dönemi Arapları sorunlarının çözümü için bazı hukuk kuralları oluşturmuştur. Bu hukuk kaidelerinden biri de hılf ittifakıdır. Kendi şehirlerinden başka yurtlara göç eden kabileler veya kişiler yerleştikleri bölgenin güçlü kabileleriyle hılf yapıyordu. Bazen de kabilenin bir üyesi, mensubu olduğu kabileden ayrılarak başka bir kabilenin himâyesine giriyordu. Bunun sebebi kendini savunmaya güç yetiremeyen zayıf kişiler veya kabilelerin himaye ihtiyacından dolayı kendisinden daha üstün olan kabileye sığınma ihtiyacıdır. Bu durum hılflerin İslâm öncesi Arap sosyal hayatında ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. O dönemde hılf birliğine dayanan dayanışmalar genelde asabiyete dayanmaktadır. Ayrıca Hılfu'l-fudûl ittifakında görüldüğü gibi Cahiliye Dönemi toplumunda da üstün meziyetlere sahip insanların çıkar ilişkisi göstermeden, kendilerinden olup olmadığına bakmaksızın başkalarına yardım ettiği yadsınamaz bir durumdur.

Hılfler her zaman güçsüzün başvurduğu bir yöntem değildi. Bazen güçlü kabileler de antlaşmalar yapmıştır. Yapılan ittifaklar oluşumundan itibaren etkisini sürdürmüştür. Ahlâf-Mutayyebûn ve Hılfû'l-Fudûl gibi oluşumlar Mekke siyasi yapısında kendini göstermiştir. Ayrıca bu oluşumlarda yer alan kabilelerdeki gruplaşmaların Hz. Peygamber'in risâleti karşısındaki tavırlarını etkilediği müşahede edilmektedir.

---

[50] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce-Mehmet Yolcu (İstanbul: Dünya Yayıncılık, ts.), 3/186.

[51] A. Aziz Durî, *İlk Dönem İslâm Tarihi-Bir Önsöz-*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 81.

KAYNAKÇA

Akyüzoğlu, İlyas. "Medine Site Devletinin Sosyo-Politik Altyapısı". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2016), 200-232.

Apak, Adem. "İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 177-194.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Cabîr b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Muhammed Hamîdullah. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu's-sahîh*. nşr. Mustafa Dîb el- Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1414/1993.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2001.

Casim Avcı-Recep Şentürk, "Kabile" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Mart 2020).

Cevâd Ali. *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdad: y. y., 2. Basım, 1413/1993.

Cevâd Ali. *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. çev. Dursun Hazer-Fethullah Zengin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Çağatay, Neşet. *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1957.

Çağrıcı, Mustafa. "Asabiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Mart 2020.

Çelikkol, Yaşar. *İslâm Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2014.

Demircan, Adnan. *Siyer*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Durî, A. Aziz. *İlk Dönem İslâm Tarihi-Bir Önsöz-*. çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 3. Basım, 1991.

Eser, Mithat. "Hz. Peygamber'in Zulmü Engelleme Amaçlı Hılfu'l-Fudûl'a Katılması". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 311-329.

Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fîhâ mine'l-âsâr*. Mekke: Matbaatül Macidiyye, 1352.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîhu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım-Lütfullah Cebeci-Sadık Kılıç-Sadık Doğru. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.

Fayda, Mustafa. "Cahiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Mart 2020.

Hitti, Philip Khuri. *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 4 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.

İbn Habîb, Muhammed el-Bağdâdî. *el-Münemmak fî ahbârî Kureyş*. thk. Hurşîd Ahmed Fâruk. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1431/2010.

İbn Habîb, Muhammed el-Bağdâdî. *Muhabber*. tsh. İlse Lichtenstädter. Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifi'l-Osmâniyye, 1361/ 1942.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî. Dımeşk & Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1438/2017.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 3. Basım, 1414/1994.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zuhrî. *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr.* 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1376/1957.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Halîl Memûn Şeyhâ 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marifeh, 4. Basım, 1432/2011.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Nihâyetü'l-ereb fî maʿrifeti ensâbi ḳabâʾili'l-ʿArab*. thk. İbrâhim Ebyârî. Beyrut: Dâru Lübnan, 2. Basım, 1400/1980.

Kilinçli, Sami. "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kabiller Arası Rekabetin İslâm Davetine Yansımaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 57-87.

Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce-Mehmet Yolcu. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, ts.

Özkuyumcu, Nadir. "Hilf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 8 Şubat 2020.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredât fî ġarîbi'l-Kurʾân*. Tahran: Mektebetü'l-Büzer, 1373/1952.

Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbasilere Kadar)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2015.

Tekin, Mustafa. "Kur'an'ı Kerim'deki Aşiret, Kabile ve Kureyş Kavramlarının Din Sosyolojisi Açısından Tahlili". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 450-454.

Temir, Hakan. *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı (Ortaya Çıkışından Hz. Peygamber Dönemine Kadar)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Watt, Montgomery. *Hz. Muhammed Mekke'de*. çev. Rami Ayas-Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh. *Târîhu'l-Yaʿkûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1389/1960.

İSLÂM ÖNCESİ ARAP YARIMADASI'NDAKİ "İLÂF" KURUMUYLA İLGİLİ SOSYOLOJİK BİR İNCELEME

Sümeyye Kara*

GİRİŞ

Literatür incelemelerinde İslâm Dini'nin yeryüzüne inmeden önceki dönemi cahiliyye çağı olarak adlandırılmakta ve bu dönemin kültürü de cahiliyye kültürü olarak değerlendirilmektedir. Bu dönemin insanının, din, tarih ve coğrafya temelli bir eksende oluşan yaşam dünyasına sahip olduğu görülmektedir. Kur'ân'ı Kerim'in ilk muhatapları olan Araplarla alakalı döneme ait geniş bilgilere ulaşmak hem İslâm tarihi alan araştırmaları hem de İslâm Dini'nin en önemli iki kaynağı Kur'ân ve Sünnet kavramlarının anlaşılmasında ve özümsenmesinde gelecek nesiller için kilit bir rol üstlenmiştir.[1]

Arap Yarımadası'nda sosyo-ekonomik hayatın şekillenmesinde etkili birçok faktör olduğunu bilinmektedir. İklim, coğrafi şartlar, din, kültür vb. bunlara örnek verilebilir. Bölge insanının yaşam biçimlerine göre geçim kaynaklarının şekillendiği söylenebilir. Bu bağlamda İbn-i Haldun'unda üzerinde durduğu bedevi-hadari tasnifi büyük önem taşımaktadır.Bununla birlikte, Arap Yarımadası'nda mevcut iklim ve coğrafi şartlar sebebiyle Medine, Taif gibi bazı istisnai bölgelerde tarım mümkün olsa da, ticaret daha önemli ve geliri daha yüksek olan bir geçim kaynağıydı. Bu yüzden Arap Yarımadası'nda çok eskiden beri insanlar ticaretle uğraşmaktadır. Ve "her Arap iyi bir tacirdir" sözü darb-ı mesel olmuştur.[2] Özellikle Mekke'nin jeopolitik konumu bu bölgeyi ticaret noktasında ileri bir seviyeye getirmiştir.

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, smkara7@gmail.com.

[1] Cahid Kara, "İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Bir Kültür Merkezi:Cüreş", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 23-49.

[2] Murat Sarıcık, "Cahiliye Dönemi'nde Arap Yarımadası Panayırları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/31 (2013), 109-140.

A. İslâm Öncesi Arap Toplumu

Arap Yarımadası'nın coğrafi konum ve iklim şartlarının sosyal hayatı, ekonomiyi, kültürü hatta dini etkilediği görüşü bilimsel çalışmalara konu olmuştur. Arabistan; Asya, Afrika ve Avrupa kıtalarının kesiştiği bölgede bulunan, doğusunda Basra Körfezi ve Uman Denizi, güneyinde Hint Okyanusu, batısında ise Kızıldeniz ile çevrili bir yarımadadır.

Orta Arabistan'ın büyük çoğunluğunun çöllerle kaplı verimsiz topraklara sahip olması ve göçebeliğin yerleşik hayata kıyasla yaygınlığı burada yaşayan insanların kişisel ve toplumsal yaşantıları üzerinde tesirli olmuştur. Günümüzde yeraltı kaynakları bakımından içerdiği petrol ve doğal gaz nedeniyle orta doğunun jeopolitik, ekonomik ve siyasi açıdan önemli lokasyonlarından biri olan Arabistan için bundan yüzyıllar önce İslâmın doğuşundan evvel durum tamamen farklıydı.

Tüm yıl boyunca sıcaklık ortalamasının oldukça yüksek olması, yağış miktarının yetersizliği ve yeraltı su kaynaklarının azlığı bu bölgede büyük çöllerden oluşan verimsiz topraklara zemin hazırladı ve belli başlı birkaç şehirden başka yerde tarım yapmayı imkansız hale getirdi. Rub'ulhâlî, Denha, Tehame, Nüfûd gibi büyük çöllerden oluşan bu bölge insanı için binek hayvanı olarak deve hayati önem taşımaktaydı. Geçilmesi oldukça güç çöl yollarını develer açlığa ve susuzluğa dayanarak aşabilen yegâne hayvanlardandır bu sebeple çöllerde kesinlikle atlardan çok tercih edilmekteydi. Arabistan'a özgü develer hiç su içmeden kışları yirmi günü aşkın bir süre yazları ise ortalama beş gün yol alabilmektedir. Deve böylece sahiplerine hareketlilik, kuvvet ve güç sağlamaktadır.[3] İslâm'ın doğduğu bu bölgede çöl son derece önemli bir role sahiptir.[4]

Çölün kendine özgü nitelikleri ve bu bölgenin iki dünya arasındaki konumu, ekonomik faaliyet olarak ticareti bu toplumun çoğunluğu için mecburi kılmıştır. Böylece ticaret, özellikle hadari hayat tarzını benimseyenler başta olmak üzere Yarımada insanının temel ekonomik faaliyetlerinin başında gelmiştir.[5]

Arap toplumunun analizini yaparken İbn-i Haldun sosyolojisine referansta bulunulması kaçınılmazdır. Bu bakımdan hayat tarzı olarak "hadari" ve "bedevi" şeklindeki tasnifi o günün toplumunu anlamada bize yol göstermektedir. Bedeviler; hayat tarzı incelendiğinde, oldukça kısıtlı imkan ve şartlarda hayatını idame ettirmeye çalışan, ana geçim kaynağı hayvancılık olan, sadece mecburi ihtiyaçların karşılanması için çalışan, Arap Yarımadası'nın kuzeyindeki sakinlerin büyük bir kısmını oluştururlarken, güneydekiler ise "hadari" kabul edilip, yerleşik hayatı

---

[3] Philip K. Hitti, *Siyasal ve Küresel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 53.

[4] W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 25.

[5] Faruk Bal, "Çölün Ekonomisi: İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Ticaret, Ortaklık, Para ve Kredi" *Akademik Ortadoğu* 9/1 (2014), 103.

benimseyip tarım, ticaret ve zanaatle meşgul olup, kısmen eğitimlidirler denilebilir. Bundan dolayı Kuzeyliler ile Güneylilerin olaylara ve durumlara bakış açıları, yaklaşımları, kültürleri ve yaşam biçimleri arasında belirgin farklılıklar meydana gelmiştir.[6] Arap Yarımadası'nda İslâmiyet'in doğuşundan önceye dayanan ana sosyal yapı genellikle kabile olarak bilinen ve akrabalık ilişkisine dayanan topluluklardan oluşmaktaydı. Kabile; birden fazla ailenin bir araya gelmesiyle ortak yurt, din, dil, kültür, ekonomik ve siyasi çıkarları paylaşan duygusal ve rasyonel olmayan toplumsal grupların genel adıdır.[7] Ve akrabalığın genellikle erkeğin soyundan geldiği kabul edilirdi.[8] Böylece temel olanın erkeğin soyundan gelen akrabalık olup sayının çokluğu ve dayanışmanın artması kabilenin gücü artırmaktaydı. Anne soyundan gelen akrabalık (huûlet),[9] ise tamamen yok sayılmayıp toplumsal ilişkilerde önemli bir yer tutmaktaydı. Şayet Hz. Peygamberin dedesi Abdulmuttalib'in annesi Medine'li Neccar oğulları boyuna mensuptu ve Mekke'den Medine'ye hicret edildiğinde Hz. Peygamber ilk Neccar oğullarının misafiri olmuştu. Başta neseb[10] yoluyla olmak üzere böyle bir toplumsal kurum oluşturan araplar, birlikte yaşamanın getirdiği bir takım olumsuzlukları bertaraf etme adına kendi aralarında bazı yeminler yada anlaşmalarla halk arasında refahı ve güveni sağlama yoluna gidiyorlardı. Bunlara anlaşmalara arap dilinde "hilf"[11] denilmektedir.

B. Ticari Bir Antlaşma Olarak "el İlaf"

İlaf; "İslâm öncesi dönemde kureyş kabilesinin bazı kabile ve ülkelerle yaptığı ticaret antlaşmalarını, bu maksatla verilen serbest dolaşım iznini ifade eden bir terimdir."[12] İslâm öncesi dönemde ticaretle meşgul olan tacir sınıfını harem, hatta Arap Yarımadası sınırları dışına taşıyan oldukça önem arz eden bir kurumdu. Tüm bu sınırlar içerisinde peygamberin doğduğu ve kutsal kitabın indiği Mekke'nin dini boyutunun dışında ekonomik hayatta da ayrı bir yeri olduğunun belirtilmesi gerekir. Güney ve Kuzey Arabistan'ın merkezi diyebileceğimiz bir lokasyon da, Baharat Yolu gibi önemli bir ticaret yolu üzerinde yer alması ve yarımada halkı arasında İbrahim (as)'in oğlu İsmail'den beri kutsal bir belde olarak görülmesi Mekke'yi ticarette bölgedeki diğer şehirlerden üstün bir pozisyona getirmiştir.[13]

---

[6] Adem Apak, "Araplarda Sosyal, Siyasi, Ekonomik ve Kültürel Hayat", (www.İslâmtarihi. info, Erişim 1 Mart 2020), 1.

[7] M. Ali Kirman, "Kabile", *Din Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 117.

[8] Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, çev. Süleyman Kalkan, 38.

[9] Sami Kiliçli, "*İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslâm Davetine Yansımaları*", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, XII\1, (2012), 59.

[10] Ernest Gellner, *Müslüman Toplum*, çev. Müfit Günay, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 69

[11] Nesim Sönmez, "Hılf'ul-Fudul Teşkilatı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (2014), 41.

[12] Muhammed Hamîdullah, "Îlâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/63-64

[13] Bal, "Çölün Ekonomisi", 103.

Kuran-ı Kerim'de 106. sure olan "Kureyş" veya "İlaf" suresinde bu konuya değinilir. "*Kureyş'in ilâfı için. Kış ve yaz yolculuklarının ilâfı için. Bu Beyt'in Rabbine kulluk etsinler.*

O Rabb ki, onları açlıktan kurtarmış ve korkuya karşı onları güvenlik altına almıştır."[14] Kureyş, Hz. Muhammed'in de mensubu olduğu kabilenin adıdır. Hz İbrahim'in soyundan gelen Kusayy b. Kilab başkanlığında çevredeki çeşitli kabilelerle birleşerek "Kureyş" adını aldılar. Kureyş adını almadan evvel şu boylardan oluştuğu bilinmekteydi; Harisoğulları, Muhariboğulları, Âmiroğulları, Adiyyoğulları, Sehmoğulları, Cumahoğulları, Teymoğulları, Mahzumoğulları, Zühreoğulları, Esedoğulları.[15] Kureyş'in bu belde de hatırı sayılır kabilelerden biri olmasında siyasi, stratejik konumu ve ekonomik bir merkez olmasının yanı sıra, İbrahim(as)'den bu yana uzun geçmişi olan kutsal bölgeye (harem-i şerif), yani Kâbe'ye ev sahipliği yapmasının da katkısı göz ardı edilmemelidir. Kâbe'nin inşasına değin yer şekilleri ve iklim şartları bu bölgeyi yaşamak için cazip bir yer konumundan uzaklaştırmışsa da ilahi emirle kabe'nin varlığı Mekke'nin statüsünü kutsal bölge(harem) olarak yükseltmiş ve haremin muhafızlığı, hacılara yönelik düzenlemeler Kureyşli kabilelerin Arap toplumu içinde dini, siyasi ve ekonomik olarak üne kavuşmasına yardımcı olmuştur.[16] Burada asabiyye[17] unsuru büyük önem taşımaktadır.

İslâm öncesi Mekke halkını malî bakımdan bölge sınırlarının ötesine taşıyan kişi, Hz. Peygamber'in büyük büyük dedesi Abdümenaf oğlu Haşim oldu. Sadece şehir sınırları içerisinde ticaret yapmak, Mekke tüccarına kafi gelmiyor, gelişebilmek için gerekli parayı elde edemeyenler iflas ediyorlardı. Ticaretle uğraşan bir kimse iflas ettiği zaman, kabilesine yük olmamak adına tüm ailesi ile çöle çekilip, bir daha geri dönmeme kararı alıyordu.

Haşim'in bu durum için düşündüğü şey ticarî girişimlerini gerçekleştirmede ortaklık kurmak oldu. Arap dilinde karşılığı 'mudarabe' olan bu ticari ortaklık, ticaretle uğraşan birçok tacire ticaret girişimlerini gerçekleştirmek için gerekli olan para veya malı bir araya getirerek, küçük yatırımcıyı güvenceye alan ve sermayeyi daha önce benzeri görülmemiş ölçüde harekete geçiren büyük bir kervan kurma imkânı verdi. Anaparanın veya ana malın örgütlenme bakımından mahiyetini dönüştüren Haşim, böylece ilâf denilen bu ticari anlaşmayla birlikte hali hazırda ki sermayenin Mekke'den çıkışını sağladı.[18] Buna göre, bu serbest dolaşım izniyle beraber Kureyş kervanlarının geçtiği yollar üzerinde bulunan kabileler kervanların geçiş esnasında emniyette olmasını sağlayacak, bunun karşılığında bizzat kendi ürettikleri mallar kervan-

---

[14] Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Elmalılı Hamdi Yazır (Ankara: Huzur Yayınevi, 2000), Kureyş Suresi 106.

[15] Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 51-62.

[16] Hüsnü Ezber Bodur, "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel Bilince Doğru", *Akademik Siyer Dergisi*, 1/1, (2020), 50-62.

[17] İbn-i Haldun, Mukaddime I, çev. Zakir Kadiri Ugan, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları:481, 1997), 337.

[18] Mustafa Özel, "İslâm ve Ticaret Hayatı", (http://İslâmiktisadi. net, Erişim 2 Mart 2020), 1.

daki tacirler tarafından pazarlarda satılıp ödemesi kendilerine teslim edilecekti. Bununla birlikte hem bölge ekonomisi güçleniyor, hemde civardaki kabileler ticari anlamda gelişme gösteriyordu, böylece merkezi Mekke olan oldukça geniş bir mali alan oluşuyordu.

Kaynaklar incelendiğinde iktisadi- diplomatik ilişkiler sadece Haşim ile sınırlı kalmayıp kardeşlerinin de faaliyetlerde bulunduğu bilinmektedir. Çeşitli kaynaklarda bu kardeşler Ashabü'l-ilaf olarak geçmektedir.[19] Tarihçi Taberi, Haşim'in ve kardeşlerinin Mekke'ye uzak yakın demeden Arap Yarımadası'nın çeşitli yerlerine ticari anlaşmalar yapmak üzere seyahat ettiklerinden bahseder.[20] Bu bağlamda Suriye taraflarına Bizans imparatorluğuyla, İran'a Pers imparatorluğuyla, Yemen'e Himyeri devleti ile ve Habeşistan Necaşi'si ile anlaşmak için yolculuk ettikleri bilinmektedir.

İslâm öncesi bu bölgenin ticaretini ve ekonomisini ciddi oranda hareketlendiren bir başka unsur da yılın belli aylarında kurulan panayırlardır. Bunlara Esvaku-l Arab[21] (Arap pazarları) denir ve birçoğu savaşmanın yasak kılındığı haram aylarda kurulurdu. Panayırların kurulduğu yere ve konumuna göre bazı farklı işlevleri bulunmaktaydı. Dumetu-l Cendel, El- Muşakkar, Zü-l Mecaz, Ukaz, Eş-Şıhr vb. en bilinenlerin başında gelmektedir. Ukaz panayırının araplar arasında çok önemli bir yeri vardır. Konum olarak Arafat'a yakın olması da çekiciliğini artırmaktaydı. Bu panayıra tüm bölgelerin asil tacirleri katılabilmekteydi. Okuma-yazma bilen sayısı çok olmamasına rağmen sözlü edebiyat çok gelişmişti. Şiirler ve önemli yazılar okunur, en iyileri seçilip kabe duvarlarına asılırdı. Bu şiirin sahibi için büyük bir onur kabul edilirdi. Ukâz gibi bu tür pazar yerlerinde güreş müsabakaları, deve yarışları tertib edilirdi. Görüldüğü üzere, sadece ticaret değil aynı zaman da kültür sanat etkinlikleri dikkat çekici nitelikteydi. Panayırlar ve ticari seyahatler aynı zamanda kureyş lehçesinin gelişmesine ve tanınmasına da sebep olmuştur. Böylece tüm bu organizasyonların o günün din, dil, eğitim, ekonomi, kültür ve edebiyat alanlarında ciddi katkıları olduğu görülmektedir. İslâm öncesi dönemde gelenek haline gelen bu pazarlar İslâmdan sonra da bir süre devam etmiştir.

Milâttan itibaren V. ve VI. yüzyıllarda dünya ekonomisindeki bu gelişmeler yarımada halkı ve özellikle bedevî hayatı üzerinde bir takım değişimler meydana getirmiştir. Hindistan ve Çin'den Yemen'e, oradan da kervanlarla Suriye taraflarına kadar gönderilen altın, gümüş, koku, kumaş ve bazı gıda ürünleri gibi ticaret malları sayesinde bedevîlerin hayatlarını idame ettirdikleri sahralar, küresel ticaretin en önemli lokasyonları ve deve gibi dayanıklı binek hay-

---

[19] Yunus Akyürek, "Cahiliye Dönemi'nde Kureyş Toplumunda Hilf Olgusu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX/38 (2018), 33-56.

[20] Muhammed Hamidullah, "El-İlaf veya İslâm'dan önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri", çev. İsmail Cerrahoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX (1961), 216.

[21] Murat Sarıcık, "Cahiliye Dönemi'nde Arap Yarımadası Panayırları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* II/31 (2013), 137.

vanlarıyla aşılması mümkün olan birer ticaret güzergahaları haline gelmiştir. Bu ticaret kervanlarına yol gösterme ve koruyuculuk görevi üstlenen göçebe halkın yaşamı bambaşka bir canlılık kazanmıştır. Arap Yarımadası'nın batısına düşen taraflarda başta kutsal şehir Mekke olmak üzere bazı muhim ticaret merkezleri oluşmuş, çöl ortamında koşulların daha iyi olduğu su bulunan vahalar ve vadiler de ticaret için buralara yolu düşen kervanların uğramak durumunda kaldığı birer konaklama noktası olmuştur. Böylece çölde yaşamı hayat tarzı olarak benimseyen bedevîler yanında buralarda yaşayan yarı göçebe bir sınıf ortaya çıkmıştır. Bedevîler Arap Yarımadası'nın türlü bölgelerine giden kervanların bazı temel ihtiyaçlarını karşılamak için deve temin etmek, verdikleri hizmet karşılığında belli bir ücretlendirme yaparak kervanların yol güvenliğini sağlamak ve onları çeşitli yağmalardan korumak suretiyle gelir elde etmeye başlamışlardır. Ayrıca ticaret için buralara yolu düşen kervanlar ve yolcular buralarda yaşayan bedevilere ait topraklardan geçerken onlar tarafından canlarına ve mallarına kastedilmemesi adına belirli miktarlarda ödemeye yapmaya mecbur bırakılmışlardır. Böylece bedevînin ekonomik hayatı canlanmış ve kapalı kendi halinde yaşayan sadece zaruri ihtiyaçların temini için çabalayan bir ekonomik modelden uzaklaşmıştır.[22]

Jeopolitik konum ve iklim şartları bakımından insanların yerleşim yeri olarak uzak durduğu fakat Hz. İbrahim'in eşi Hacer ve oğlu İsmail'i buraya bırakmasından sonra oluşan dini-kültürel miras, ka'be'nin kutsiyeti, ekonomik ve ticari olarak merkezi konuma gelmeleri, bazı çevrelerin dikkatini bu bölgenin üzerine çekmiştir. Önceleri Yemen valisi iken bağımsızlığını ilan ederek Yemen'e kral olan Ebrehe, Arapların her sene hac için kabeye gitmesini engellemek amacıyla San'a da ihtişamlı bir kilise yaptırdıysa da Kâbe'ye olan ilgiyi engelleyemedi. Böylece Kâbe'yi yıkmak ve bölgede hakimiyet kazanmak için fillerden oluşan bir orduyla harekete geçti. Ebrehe ile konuşup uzlaşmak üzere Mekke eşrafından Abdulmuttalip'in gitmesi şehrin yönetim ve idaresinde Muttaliboğulları'nın etkili olduğu konusunda önemli bir bilgi olarak kabul edilebilir.[23] Kuran-ı Kerim'de ve tarihi kaynaklarda önemli yer tutan ve 'Fil Vakası' olarak tarihe geçen hadise yaşanmıştır. Hem Fil suresi (105) hem de müteakiben Kureyş suresi (106), Kureyş kabilesinin bölgede önemli bir güç haline geldiğini göstermektir. Kureyş suresi, bugün ticari globalleşme[24] dediğimiz olgunun ilk örneği olarak, bir başka açıdan İslâm'ın salt kabileciliğe dayanan anlayışını aşarak ticari etkinliklerin beynelmilel bir önem kazanmasına işaret etmektedir.[25]

---

[22] Mustafa Fayda, "Bedevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/311-317

[23] Abdurrahman Kurt, "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, X\2, (2001), 103.

[24] Hüsnü Ezber Bodur, "Küreselleşme ve Din", içinde *Din Sosyolojisi El Kitapı*, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 2. bs (Ankara: Grafiker, 2013), 211.

[25] Bodur, "Medine Şehir Devleti", 56.

Bölgesel ve uluslararası ticari çabalar ve gelişmeler bu yöre halkının gereksinimlerini karşılama faaliyetidir. Uluslararası alım satım etkinliğinin varlığı, ticari anlaşmalarla Akdeniz ve Hint okyanusu arasındaki ticarete kendini dahil etmesi, dil, din, kültür olarak önemli farklılıklar içeren bu iki ekonomik bölgesiyle ilişkisinin ilerlemesini sağlamıştır.

SONUÇ

Bu çalışma da insanoğlunun dünyanın neresinde olursa olsun hayatlarını devam ettirebilmek için çevresiyle etkileşim kurmasının mecburi olduğunu görmekteyiz. Bir toplulukta yer şekilleri, iklim koşulları, yer altı kaynakları ve gelişmişlik düzeyi farketmeksizin sosyo-ekonomik ilişkileri düzenleyen kurallar yoksa sağlıklı bir devlet yapısından söz edilemez, sosyo-ekonomik yapının bağımsızlığı siyasi istikrarın sağlanmasında önemli bir faktördür. Bu sebepten dolayı, Kureyş'in ileri gelenleri böyle bir ekonomik yapı oluşturmada öncülük etmiştir. Hilf adı verilen antlaşmalarla ticaretin güvenlik içinde yapılması amaçlanırken diğer yandan da uluslararası ticaretin ilkeleri belirlenmiştir. Bu tür oluşumlar mikro düzeyde etkileşimci süreç yoluyla yeni kurumsallaşmaların doğmasına neden olmuştur. Böylece V. ve VI. yüzyıllarda meydana gelen ticaret yollarıyla ilgili bu gelişmeler, Kureyş'i lokal bir kimlikten evrensel bir kimliğe büründürmüştür.

Cahiliye Dönemi'nde ticari hayatta meydana gelen gelişmeler her ne kadar sosyo-ekonomik değişmeye yol açmışsa da bu Marksist bir açıklamayı haklı göstermemektedir. Bu etkinin son derece zayıf olduğu sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla İslâm'ın özgün ve orijin itibari ile vahye dayandığını görülmektedir.

KAYNAKÇA

Akyürek, Yunus. "Cahiliye Dönemi'nde Kureyş Toplumunda Hilf Olgusu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX/38 (2018), 33-56.

Apak, Adem. "Araplarda Sosyal, Siyasi, Ekonomik ve Kültürel Hayat", (www. İslâmtarihi. info, Erişim 1 Mart 2020), 1.

Azizova, Elnure. "Ukâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 42/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Bal, Faruk. "Çölün Ekonomisi: İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Ticaret, Ortaklık, Para ve Kredi" *Akademik Ortadoğu* 9/1 (2014), 95-108.

Bodur, Hüsnü Ezber. "*Küreselleşme ve Din*". *İçinde Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 2. Baskı, Ankara: Grafiker, 2013.

Bodur, Hüsnü Ezber. "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel Bilince Doğru", *Akademik Siyer Dergisi*, 1/1, (2020), 50-62.

Fayda, Mustafa. "Bedevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 5/311-317. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Gellner, Ernest. *Müslüman Toplum*, çev. Müfit Günay, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.

Günaltay, Şemsettin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri,* Sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.

Haldun, İbn. *Mukaddime I*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 481, İstanbul, 1997.

Hamidullah, Muhammed. "El-İlaf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri", çev. İsmail Cerrahoğlu, *Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX (1961), 213-222.

Hamîdullah, Muhammed. "*Îlâf*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 22/63-64. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Hitti, Philip K. *Siyasal ve Küresel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

Kara, Cahid. "İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Bir Kültür Merkezi:Cüreş", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 23-49.

Kilinçli, Sami. "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslâm Davetine Yansımaları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XII\1, (2012), 59.

Kirman, Mehmet Ali. "Kabile", Din Sosyoloji Terimleri Sözlüğü, Rağbet Yay., İkinci Baskı, İstanbul, 2011.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Elmalılı Hamdi Yazır. Ankara: Huzur Yayınevi, 2000.

Kurt, Abdurrahman. "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, X\2, (2001), 103.

Özel, Mustafa. "İslâm ve Ticaret Hayatı", (http://İslâmiktisadi. net, Erişim 2 Mart 2020), 1.

Sarıcık, Murat. "Cahiliye Dönemi'nde Arap Yarımadası Panayırları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/31 (2013), 109-140.

Sönmez, Nesim. "Hılf'ul-Fudul Teşkilatı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (2014), 41.

Watt, W. Montgomery. *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

CAHİLİYE DÖNEMİNDE YEMÂME

Ümmühan Arı*

GİRİŞ

Arap Yarımadası'nda bulunan Yemâme'nin bağımsız bir bölge olduğunu söyleyenler olduğu gibi; Hicaz, Necid, Bahreyn veya Arud bölgeleri gibi başka bölgelerin bir parçasını oluşturduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Yakut el-Hamevi'ye göre merkezi Hecer olan Yemâme, Necid bölgesine dâhildir.[1] Meşhur Müslüman coğrafya âlimi İbn Havkal'a göre Yemâme, Hicaz bölgesinin bir parçasıdır.[2] Aynı şekilde İmam Şafii de Yemâme'nin Hicaz'ın bir parçası olduğunu söylemektedir.[3] Tarihçi ve coğrafyacı Ebu'l Fida'ya göre ise Yemâme, hem Hicaz bölgesinin hem de Arud bölgesinin bir parçasıdır.[4] Arud'un önemli bir bölgesi olan El-Ahsa bölgesine eskiden Hecer ve Bahreyn denilmesi[5] Ebu'l Fida'nın Yemâme'yi Arud'a dâhil etmesinin bir sebebi olabilir. Endülüslü meşhur coğrafyacı Ebu Ubeyd el-Bekri, Mekke, Medine ve Yemen'le birlikte Arap Yarımadası'nı oluşturan dördüncü bölgenin Yemâme olduğunu söylemektedir.[6]

İbn Sa'd, Tabakât adlı eserinde Yemâme'nin konumunu tespit etmemize yardımcı olacak birkaç bilgi aktarmaktadır. Bunlardan birincisi, Beni Ca'de kabilesinin hicretin 9. yılında İslâmiyet'i kabul etmesi üzerine Rukad b. Amr'ı Resulullah'ın yanına elçi olarak göndermesi ve Resulullah'ın ona Felc (Felec) bölgesinde bir yer vermesi ve buna dair bir ahitname yazmasıdır.

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, ariummuhan44@gmail.com.

1 Yakut b. Abdullah Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Daru's-Sadır, 1995), 5: 442.

2 Ebu'l Kasım Muhammed b. Ali İbn Havkal, *Suretü'l-arz* (Beyrut: Daru's-Sadır, 1938), 1: 19.

3 İmam Şafii'nin bu görüşünü fıkhî bazı sonuçları da ortaya çıkmaktadır. Zira bu bölge İhram giyilecek sınırlara dahil olmaktadır.

4 Ebu'l-Fidâ, *Ebu'l-Fida Coğrafyası*, ed. Sahure Ergüzel, 1. Bsk (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), 101.

5 Cevad Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez - Fethullah Zengin, 1. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 1: 161.

6 Abdullah b. Abdülaziz b. Muhammed b. Eyyub b. Amr Ebu Ubeyd el-Bekrî, *El-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 1992), 1: 144.

Bu rivayetin sonunda İbn Sa'd; Felc, Yemâme'de bir yerdir diye belirtmiştir.[7] Eserin başka bir bölümünde Cahiliye Devri'nde yapılan Külah Savaşı ile ilgili bilgi vermektedir. Kufe ile Basra arasında Yemâme'ye yedi günlük mesafede olduğu söylenen Külah, Cahiliye Dönemi'nde Arapların iki defa savaş yaptığı bir yerdir. Birincisinin Bekir ve Tağlib kabileleri arasında, ikincisinin ise Temim ve Ehl-i Hecer arasında olduğu belirtilen Külah Savaşı'nın iki defa vuku bulduğu söylenmektedir.[8] Başka bir sayfada el-Arame ile ilgili bilgi verirken Yemâme'nin karşısında, Dehna sınırında yer alan mevkidir diye açıklama yapmaktadır. Aynı zamanda 'Iran'ın Yemâme'ye yakın bir yer adı olduğunu söylemektedir.[9] Bu bilgileri dikkate aldığımızda Yemâme'nin konumunu tam olarak belirleyememekle birlikte, incelediğimiz dönem açısından düşündüğümüzde günümüzde Yemâme olarak bilinen yerden daha büyük bir alanı kapsadığını tahmin ediyoruz.

Günümüzde Riyad bölgesine bağlı bir yerleşim yeri olan Yemâme, Riyad'ın 70 km güneydoğusunda Riyad-Zahran tren yolu üzerinde bulunmaktadır.[10] Fakat önceki Yemâme bölgesi bugünkü alandan ziyadesiyle geniş olmalıdır. İslâm ordusu ile Müseylimetü'l-Kezzab'ın etrafında toplanan Beni Hanife kabilesi arasında meydana gelen Akraba' Savaşında Beni Hanife kabilesi Müslümanlara karşı on binden fazla asker çıkarmıştır. Savaşa katılmayan kadın, çocuk ve yaşlıları da düşününce buradaki nüfusun çok kalabalık olması ve buna istinaden yaşam alanlarının geniş olması gerektiğini anlamaktayız. Dolayısıyla Yemâme geçmişten günümüze sınırları küçülerek gelmiştir.

Beni Hanife kabilesinin ana yerleşim yeri olan Yemâme'de tarıma elverişli vadiler bulunurdu. Burası buğday, arpa, hurma ziraati ve su kaynakları ile meşhur olmuştu. Bol su kaynağının bulunması Yemâme'de ziraatın gelişmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Yemame öteden beri Arabistan'ın tahıl ambarı sayılmış[11] ve Mekkeliler tahıl ithalatını büyük oranda buradan yapmıştır.[12] Ayrıca Yemâme'nin Irak, Hicaz ve Yemen'i birbirine bağlayan ticaret yollarının üzerinde olması bölgenin ticari bakımdan da önemini arttırmıştır.[13]

A- Yemâme'yi Oluşturan Bölgeler

---

[7] Muhammed İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebir*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 1: 290.

[8] İbn Sa'd, *Tabakât*, 9: 44.

[9] Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 9: 95.

[10] Mustafa L. Bilge, "Yemame", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2013), 43: 400.

[11] Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 1. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 170.

[12] Beni Hanife kabilesinin un ve pişmiş hurmadan yapılan bir puta tapması tahıl ambarı sayılan bir yer için şaşılacak bir durum değildir. Herhangi bir kıtlık durumunda bu putu yıkıp yiyecek olarak kullanmışlardır. Bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 337.

[13] Bilge, "Yemame", 43: 399.

Yemâme sınırlarının nerede başlayıp nerede sona erdiği konusunda birbirinden farklı pek çok görüş olmakla birlikte âlimlerin üzerinde ittifak ettikleri bazı bölgelerin adını belirtmek mümkündür.

1. Arûd

Yemâme, Bahreyn ve çevrelerini içeren bölgeye Arûd denilmektedir. Kayalık ve sahil ovaları bölgenin topraklarının çoğunu oluşturur. Deniz sahilinden itibaren Batı yakası yükselir. el-Ahsa ile ed-Dehna arasında orta yerde, Körfez sahiline paralel olarak sert kayalıklar yükselir. Güneyde el-Ahsa'nın vadilerinden Vadi'l-Miyah'ın bir parçası olan Vadi'l-Furuk bulunur.[14]

Umman'dan el-Ahsa hududuna kadar uzanan Katar Yarımadası Arud'un en önemli bölgelerinden birisidir. Arazilerinin çoğu kayalık olup çok az vahası vardır. Burada yaşayan insanlar balıkçılık yaparak ve denizden inci çıkararak geçimlerini sağlarlar, bazı yerlerde halk, kuyu sularıyla tarım da yapmakta idi. Yemame sınırları içinde yer alan Katar, eskiden kendine has dokumacılık ve elbiselerle tanınır ve bunların ihracatını yapardı. Ayrıca deve kuşu ve kaliteli seçkin mallar ihraç etmekle de meşhurdu.[15]

Katar Yarımadası'nı izleyen el-Ahsa bölgesine eskiden Hecer ve Bahreyn denilirdi. Büyük bir kısmı düzlüklerin oluşturduğu çöl olan el-Ahsa, Batı tarafında denizden yükselmeye başlar. Sahil bölgesinde suları genelde tuzlu olan kuyular bulunur. Bu açıdan bolca pınar ve kuyu bulunan el-Katif, el-Ahsa'nın en zengin bölgesidir.[16] el-Ahsa'nın en önemli deniz şehri kabul edilen el-Katif, Tarut adasını içeren körfezde yer alır. Burada Ad kavmine ait harabeler bulunmaktadır. Bu harabeler, şehrin çok eski bir tarihinin olduğuna hatta bu tarihin Bakır Çağının sonlarına kadar gittiğine dair bir delil olarak ileri sürülmüştür.[17]

2. Necid

Etrafındaki diğer alanlara göre daha yüksekte olan bölgenin adı Necd (yüksek yayla/plato) olup kaynaklarda Nücud şeklinde geçer. Klasik kaynaklarda, büyük bir kısmı çöl olan, üst kısımları Tihame ve Yemen'e, alt kısımları Irak ve Suriye'ye bakan eski toprak parçasına[18] veya Arabistan Yarımadası'nın sahil şeridini oluşturan Tihame üzerinde yükselen bölge için kullanılmaktadır. Bunun dışında Hicaz ile Irak arasında kalan bölge için de Necid ismi kullanılır. Zatu Irk, er-Rume'nin iç kesimlerinde bulunan yükseklikler, Irak'ın çevresi ve es-Semave çölüne kadar olan yerler Necid'in Hicaz yönündeki sınırını oluşturur. Kaynaklarda Necid'in net

[14] Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 160.
[15] Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 161.
[16] Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 161.
[17] Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 161.
[18] Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 166; Zekeriya Kurşun, "Necid", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006), 32: 491.

bir sınırı bulunmamakla birlikte Yarımada'nın ortasındaki plato olan bölge Necid diye isimlendirilir. Yüksekliği birkaç yüz metreyi bulan tepeler ve vadiler bu platonun üzerinde bulunur.[19] Güneyinde Dehna Çölü bulunan Necid'in kuzeyinde ise Yemame, Bahreyn ve Umman bulunmaktadır.[20] Cahiliye Dönemi'nde Arabistan'ın en güçlü kabilelerinden biri olan Beni Hanife kabilesi, Necid bölgesinde yaşamıştır.[21]

Necid, MS IV. asra kadar ormanlık bir araziye sahipti. Özellikle Vadi er-Rume'nin güneyindeki eş-Şurbe ile Vecre bölgelerinde bu daha belirgindir.[22] Günümüzde bu ismin kullanıldığı coğrafya daha farklıdır, Necid adı XIX. yüzyıldan itibaren güneyden Rub'u'l-Hali çölü, kuzeyden Cebelişemmer ve Nüfud çölü, batıdan Hicaz, doğudan Dehna çölü ve Ahsa arasında kalan bölge için kullanılmaktadır.[23] Cevad Ali'ye göre Necid, Vadi er-Rume, orta bölge ve güney bölgesi olmak üzere yapısı itibariyle üç bölgeden oluşur.[24]

Üç tarafı çöllerle çevrili olan Necid bölgesinde tabii olarak çöl iklimi hâkimdir. Tuveyk ve Arme dağlarını içine alan bölüm yani Irak'a bakan kısım Safiletü'n-Necd (Necid es-Safile, Aşağı Necid) adıyla anılırken Cebelişemmer'den Vadi'd-Devasir'e doğru tedrici olarak alçalan bölgeye yani Hicaz ve Tihame'yi içeren kısma Aliyetü'n-Necd (Necid el-Aliye, Yukarı Necid) denilmektedir.[25] Bölgenin kuzeydoğu istikametinde alçalan kısımlarında sadece ilkbaharda yeşeren geniş vadiler bulunur. Orta Arabistan'ın hem ulaşım yolları hem de ziraatı için önem arzeden bu vadiler etrafında birçok yerleşim alanları oluşturulmuştur.[26] Bu dönemde Necid bölgesinde daha çok arpa ve buğday üretilirdi.[27]

Necid bölgesi en eski göçebe Arap kabilelerinin yaşadığı bir coğrafya olarak bilinir. Bu coğrafyada kayıtlarda Hadari adı verilen yerleşik veya yarı yerleşik hayatı benimseyen bazı Arap kabilelerine rastlanmakla birlikte burada tarihte etkin olmuş herhangi bir devlet ortaya çıkmamıştır. Yemen'deki Himyeriler'e bağlı olarak Necid ve Yemâme'de kurulan Kinde Devleti bu-

---

19 Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 166.
20 Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 2. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 25.
21 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 337.
22 Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 167.
23 Kurşun, "Necid", 32: 491.
24 Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 167.
25 Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 167; Kurşun, "Necid", 32: 491. Bazı tarihçiler de Arap Yarımadası'nın merkez yaylası kabul edilen Necid bölgesini Necid-i Hicaz ve Necid-i Arud ismiyle iki kısma ayırmaktadır. Bk. Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 20.
26 Kurşun, "Necid", 32: 491.
27 Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 170.

nun istisnasıdır. İranlılar tarafından ortadan kaldırılan bu devlet hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Devlet ortadan kaldırıldıktan sonra bu hanedana mensup birçok kimse Hadramut taraflarına geçmiştir.[28]

3- Hicaz

Hicaz, genellikle İslâm coğrafyacıları tarafından yarımadanın önemli ve müstakil bölgesi olarak tanıtılır.[29] Hicaz ismine, İslâm öncesi döneme ait rivayetlerde ve Cahiliye şiirinde rastlanmakla birlikte bölgeye bu adın ne zaman verildiği kesin olarak bilinmemektedir. Bu kelime sözlükte ''iki şeyi birbirinden ayıran sınır, engel'' anlamına gelmektedir ve iki bölgeyi birbirinden ayırdığı için buraya bu ismin verildiği hususunda ittifak edilmiştir. Bu iki bölgenin Tihame ile Necid, Yemen ile Necid, Yemen ile Şam, Necid ile Serat dağları ve Yemâme ile Arud olduğu şeklinde farklı yorumlar yapılmıştır. Sık sık rastlanan ve tabii bir engel oluşturan bazalt kayalıklar sebebiyle bölgenin Hicaz adını aldığı da ileri sürülmüştür.[30]

Kızıldeniz'in doğusunda olan Hicaz, kuzeyde Ürdün'ün liman şehri Eyle'den (Akabe) güneyde Yemen sınırındaki Asîr'e ve doğuda Necid çöllerinden Irak'a kadar uzanır; Filistin ve Tebük'ün de bu bölgeye dâhil olduğunu söyleyenler bulunmakla birlikte bölgenin kuzey ve doğu sınırlarının nerede bittiği ihtilaflıdır.[31] Bazı coğrafyacılar Mekke'yi Hicaz'ın merkezi kabul ederken bazıları da burayı Tihame'ye dâhil etmektedir. Medine'nin yarısını Hicaz'a yarısını Şam'a dâhil edenler bulunmaktaysa da İmam Şafiî'ye göre Mekke, Medine ve Yemâme Hicaz'a dâhildir.[32]

Hicaz bölgesinin çöl ve dağlık yapısı ve ekonomik açıdan dikkat çekecek bir kaynağının olmaması sebebiyle bu bölgeye büyük devletler tarafından herhangi bir askeri sefer yapılmamıştır. Dolayısıyla Arap Yarımadası'nın en bağımsız bölgesi olma özelliğini devam ettirmiştir. Bunun sonucunda Hicazlılar neseplerini, dillerini ve geleneklerini koruyabilmiştir.[33] Hicaz bölgesi, çok az kısmı dışında sahip olduğu coğrafi konum sebebiyle ne tarım için ne de hayvancılık için elverişli değildi. Burada geçim kaynağı olarak ticaret daha yaygındı. Ticaret şöleni olan fuarlardan Ukaz fuarı bu bölgede kuruluyordu. Bu fuar, ticari faaliyetlerin yanı sıra şiirlerin okunduğu edebi bir sanat merkezidir.[34]

Emeviler döneminde Hicaz bölgesi; Mekke, Medine, Taif ve Yemâme merkezli olarak bazen dörde bölünmüş halde ayrı ayrı idare ediliyordu, bazen de bu merkezler birleştirilerek tek bir

---

28 Kurşun, "Necid", 32: 491.
29 Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Hicaz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), 17: 432.
30 Küçükaşçı, "Hicaz", 17: 433.
31 Küçükaşçı, "Hicaz", 17: 433.
32 Küçükaşçı, "Hicaz", 17: 433.
33 Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 71.
34 Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 177.

vali tarafından idare edilebiliyordu.[35] Bu dört bölgenin tek bir vali tarafından idare edilmesi de bölgelerin iç içe olduğunu göstermektedir.

B- İslâm Öncesi Dönemde Yemâme

Eski kaynaklarda Yemâme için Cû, Cev, Irz veya Karye isimleri kullanılmaktadır. Ulaşabildiğimiz rivayetlerden Yemâme'nin Arap Yarımadası'nda bilinen büyük bölgelerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Hatta kanaatimize göre Yemâme'nin konumunda hemfikir olunamaması, belli sınırlarla daraltılamayacak kadar büyük bir bölge olduğunu göstermektedir.[36] Yakut el-Hamevi Yemâme'nin bu adla anılmasından önce Cû[37] ve el-Karye olarak isimlendirildiğini söylemektedir. Bununla birlikte el-Hamevi'ye göre, eğer burası meşhur bir yerleşim yeri olmasaydı el-Karye (köy, yerleşim yeri) diye isimlendirilmesi mantıklı olmazdı.[38]

Arab-ı Baide'nin[39] önemli kollarından olan Tasm ve Cedis kabileleri Yemame ve çevresinde yaşıyordu.[40] Burası o zamanlar en verimli ve en önemli yurtlardandı. Pek çok insanın yaşadığı ve verimli tarlaları olan birçok şehir ve köy Ahbar âlimleri tarafından Tasm ve Cedis'e nispet edilmiştir. Bunların Tasm ve Cedis'e ait olduğu bilgisi doğru ise bu kavimlerin bilinen anlamda bedevi olmadıkları, medeni ve siyasi birlik olarak ileri bir seviyede oldukları anlaşılmaktadır.[41]

Bu dönemde Yemame'de iktidar Tasm kabilesinden Amlik denen bir yöneticinin eline geçince, yeni yönetici Cedisliler'i hakir görmeye başladı. Böylece iki kabile arasındaki ilişki bozuldu.[42] Cedis'in isyanı üzerine meydana gelen çatışmalarda Amlik öldürülünce Tasm kabilesi, Yemen'in eski krallarından olan Hassan b. Tübba'dan[43] (Hassan b. Es'ad) yardım istedi.[44] Muhtemelen uzun ve kıyıcı geçen bu savaşlar sonucunda birbirlerine akraba olan Tasm ve Cedis kabileleri nüfuslarını büyük ölçüde yitirerek tarih sahnesinden çekildiler.[45] Cedis kabilesi kendi sonunu hazırladığı gibi bu Tasm'ın da sonu oldu. Bu nedenle ''Tasm'ın eceli Cedis'in eliyledir''

---

35 Küçükaşçı, "Hicaz", 17: 436.
36 Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 164.
37 Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân,* 2: 190.
38 Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4: 340.
39 Arap tarihi literatüründe soyu günümüze kadar ulaşmamış Kadim Arap kabilelerini ifade eden terim.
40 Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 25; Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 91.
41 Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 300-301.
42 Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 38.
43 Eski Yemen krallarının unvanı. Bk. Ömer Faruk Harman, "Tübba", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 41: 455.
44 Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 297.
45 Arap tarihçilerin aktardığına göre Cedis kabilesine mensup olan Esved adında birinin kız kardeşinin namusuna Amlik tarafından yapılmış olan tecavüz sonucunda Esved, Amlik'ten intikam almak istedi ve kabilesini buna teşvik etti. Bunun üzerine Esved bir ziyafet düzenledi ve Tasm kabilesini de buraya davet etti. Yemek esnasında Tasm kabilesine yapılan saldırı sonucunda ziyafette bulunan Tasmlıların hepsi kılıçtan geçirildi. Bu saldırıyı onaylamayan Yemen hükümdarı Hassan b. Es'ad, Cedislilere saldırdı. Böylece bu iki kabile tarihe karışmış oldular. Bk. Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 39.

sözü darbı mesel haline gelmiştir.[46] Hassan b. Es'ad bölgeyi ele geçirdikten sonra Adnani kabilelerden olan Bekr b. Vail'in önemli kollarından Beni Hanife buraya yerleşti ve Hacr'ı (Hacru'l-Yemâme'yi) diğer bir okunuş şekliyle Hecer'i merkez edindiler. Hecer[47] etrafı tarlalarla çevrili, imarlı ve yüksek sarayları olan bir yerdi. Tasm ve Cedis dönemlerinden kalma önemli tarihi binaları barındırıyordu. Verimli arazilerin çöl kumlarına dönüştüğü bir coğrafyada terk edilmiş olarak uzun süre kaldı.[48]

Bölgeye Yemame ismin nasıl verildiği hakkında farklı rivayetler olsa da genel kabule göre bu ismi Hassan b. Es'ad vermiştir. Hassan b. Es'ad'ın, Zerka'ül-Yemame adıyla bilinen ve bölgenin hâkimi olan Kraliçe Yemâme bt. Sehm b. Tasm'a izafetle bu bölgeye Yemâme ismini verdiği söylenmektedir.[49] İbn Kesir'in aktardığı bilgiye göre Cû şehrinin giriş kapısına asılan Yemametü'z-Zerka, Hassan b. Es'ad'ın kardeşidir. Yemâme asıldıktan sonra Cû şehrine bu ismi kendisi vermiştir.[50] Zerka'ül-Yemame'nin Lokman b. Ad'ın evlatlarından biri olduğu da iddia edilmiştir. Kendisi Yemâme'nin kraliçesiydi, Yemâme kelimesi onu adı iken daha sonra yaşadığı topraklar da bu isimle anıldı.[51] Cevad Ali ise bu rivayetleri aktardıktan sonra bunun pek kabul görmeyen bir görüş olduğunu ileri sürer. Ahbar âlimlerinin Yemâme adı etrafında bir hikâye uydurduklarını ve Yemâme ismini hayali bir kadına verdiklerini ifade eder.[52]

İslâmiyet'ten hemen önce V. yüzyılın sonlarında Himyeriler'e bağlı olan Kindeliler Hecer'in olduğu bölgeye hâkim oldular. O dönemde Kinde hükümdarı olan Muaviye b. Hucr, Yemâme'yi başkent yaptı.[53]

C- Yemâme'nin Kabile Yapısı

Yemâme her ne kadar Arabistan'ın içlerinde yer alması nedeniyle kısmen izole bir bölge gibi algılansa da zaman içinde birbirinden farklı pek çok kabilenin buraya yerleştiği görülmektedir. Özellikle bölgede yer alan ve Necran ile Bahreyn arasında, yüksek bir tepe üzerindeki bir kale olan Muşakkar[54] hem önemli bir fuar merkezi hem de ilgi çekici bir yerleşim alanıdır. Muşakkar'da kurulan fuar her yıl 10 Muharrem'den itibaren 20 gün boyunca kurulu kalırdı.[55]

---

46 Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 299.
47 Hecer, "şehir, en üstün şehir" demektir. Eski Hecer şehri günümüzde el-Husuf adını almıştır. Bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 314.
48 Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 302.
49 Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 300.
50 Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *El-Bidâye ve'n Nihâye*, trc. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2017), 2: 272-277.
51 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 29; Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 284.
52 Ali, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 1: 300.
53 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 338.
54 Muşakkar kırmızı ya da kızarmış" anlamına gelmektedir. Bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 314.
55 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 338.

Başka bir bilgiye göre Muşakkar'daki fuar Cumade'l-Ahir'in ilk günü başlayıp ayın sonuna kadar devam ederdi. Ertesi yılın aynı dönemine kadar da kapalı kalırdı. Fuarın asıl sahipleri Temim kabilesine mensup olup onları İran hükümdarı burada görevlendirmiştir. Fuar sahipleri burayı diğer panayırlar gibi öşüre tabi tutarlardı. Bu bölgeye Mudarlıların arazisi kullanılarak geçildiği için fuara gelmek isteyen tüccarlar Kureyşli muhafızları tercih ederlerdi.[56] Bu fuar bölgede yaşayan bütün kabileler için önemli bir yere sahiptir.

Yemâme'de yerleşik olan belli başlı kabileler, Rebia, Bekir b. Vail, Şeybanoğulları, Beni Hanife, Bahile, Temim ve Hanzale b. Malik kabileleridir. Oldukça geniş bir bölge olan Yemâme'de adı geçen kabilelerin bir kısmı aynı dönemde burada yerleşmiş diğer bazıları ise zaman içinde öncekilerin yerini almıştır. Öte yandan birbirlerinin alt kolları olan bazı kabileler de süreç içinde elde ettikleri şöhret nedeniyle bölgeyle anılır olmuşlardır. Buna en güzel örnek Beni Bekr b. Vail kabilesinin bir kolu olan Şeybanoğullarıdır.

1- Temim Kabilesi

Temim b. Mürr vasıtasıyla soyu Adnan'a kadar ulaşan bu büyük kabilenin birçok kolu bulunmaktadır. Temim b. Mürr'ün üç oğlu olan; Zeyd Menat, Amr ve Haris kabilenin üç ana kolunu oluştururken; Ka'b b. Sa'd, Malik b. Sa'd, Rebia, Sa'lebe, Haris b. Yerbu', Anber, Darim b. Malik b. Hanzale belli başlı alt kollarıdır.[57] Kabilenin yaşadığı coğrafya Necid, Basra ve Yemame'den Bahreyn'e kadar uzanmaktadır. İslâm'dan önce Hire bölgesine de yerleşen bu kabile daha sonra Kufe'ye göç etmiştir.[58]

Kabilenin ekonomik hayatı göçebe olmalarından dolayı hayvancılığa dayanıyordu. Bununla birlikte ticaret de onların geçim kaynaklarından biriydi.[59] Temim kabilesinin yaşadığı bölgelerden olan Muşakkar'daki fuar önemliydi. Temimler'in aktif bir şekilde görev aldıkları pazarlardan biri de büyük çoğunluğunu Mudar kabilelerinin oluşturduğu Ukaz fuarıydı. Bu fuarda çıkan herhangi bir anlaşmazlık Temim kabilesi ve kolları tarafından hallediliyordu yani hakemlik görevleri bulunuyordu. Hacıların Arafat'ta yerine getirmeleri gereken ibadetlerden Temimliler sorumluydu.[60]

Temim kabilesi ve Kelb kabilesi arasında İslâm'dan önce yapılan siyasi ve ticari bir anlaşma vardı. Hire'deki Lahmiler, kabilenin bir diğer müttefikiydi fakat Lahmiler'le olan bu iyi ilişki yerini kanlı savaşlara bırakınca bu defa Temimliler, ticari olarak Hireliler'in rakibi olan Kureyş

---

[56] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 789.

[57] Ömer b. Rıza b. Muhammed Rağıb b. Abdülğani Kehhâle, *Muʿcemu'l-kabâʾili'l-ʿArabi'l-kadîme ve'l-hadîse*, 7. Bs (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1994), 1: 127.

[58] Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 2. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 176.

[59] Temim kabilesinin büyük bir kısmı bedevidir. Bu bedevilerin şehirler hatta ülkeler arası ticaret yapmaları mümkün olmadığından bir aracı tüccara ihtiyaçları vardı. Bu aracı tüccar ise Kureyş kabilesiydi. Bk Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 178.

[60] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 326.

kabilesiyle anlaşma yaptılar. Temimliler'in mallarını pazarda satıp daha sonra onların ihtiyacı olan malları temin eden Kureyş kabilesiyle evlilik yoluyla akrabalık bağları da kuruldu.[61]

İslâm'dan önce çoğu putperest olan Temim kabilesinin Şems adında özel bir putu vardı ve hac maksadıyla bu putu ziyaret ederlerdi. Bahreyn ve Arabistan'ın doğusunun Sasaniler'in hâkimiyetinde olması Temimliler arasında Mecusiliğin yayılmasına sebep olurken, Hire'ye göç eden Temimliler de Hıristiyanlığın etkisinde kaldılar. Daha sonra hicretin 9. yılında Temimlilerden yetmiş ila seksen kişilik bir heyet Medine'ye Hz. Peygamber'in yanına geldi. Hz. Peygamber'in evinin önüne öğle vaktinde gelen bu heyet bedevilere has kaba tavırlarıyla seslenip Hz. Peygamber'i yanına çağırdı. Hz. Peygamber onlarla görüştü, esirleri iade etti ve onlara hediyeler verdi. Bunun üzerine heyette bulunanlar Müslüman oldu.[62] Temimliler'in Hz. Peygamber'e karşı takındıkları bu saygısız tavır üzerine Hucurat Suresi'nin 2-5. ayetleri nazil olmuştur.[63]

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Temim kabilesi de irtidat eden Araplar arasına katılmış ve peygamberlik iddiasında bulunan Secah'ın etrafında toplanmıştı. Hz. Ebu Bekir döneminde bu kabile ile mücadele edilmiş ve kabilenin yeniden İslâm'a dönmesi sağlanmıştır.[64]

II. Şapur zamanında Temimliler'in yoğun olarak yaşadıkları Basra, Umman ve Bahreyn bölgeleri Sasaniler'in hâkimiyeti alanına girince Temimliler ile Sasaniler arasında gerginlikler yaşandı. Temim kabilesi Yemen'den Medain'e giden Sasani ticaret kervanlarına saldırınca İranlılar tarafından Muşakkar'da cezalandırıldı.[65]

Temimliler genellikle Hire'lilerle de iyi ilişki içinde bulundular. Hire melikleri bedevi Temimlileri kontrol altında tutmak için yönetime katılmalarını sağladı ve bu amaçla kral naibliğine benzer bir kurum olan Ridafe kurumunu oluşturdu.

Temim ile diğer Arap kabileleri arasında, özellikle Rebia, Haris b. Ka'b, Bekir b. Vail, Kays ve müttefkleri olan kabilelerle Eyyamu'l-Arab'da[66] kanlı savaşlar meydana gelmiştir. Aynı zamanda Kureyş kabilesinin dayısı olan Temim b. Mürr, Kureyş ile Temim arasında hem ticari hem siyasi ilişkileri etkilemiştir. Hz. Muhammed'in İslâm'dan önce Temim kabilesinden olan İyaz b. Hımar gibi arkadaşları vardı. Hz. Hatice'nin önceki eşi olan Ebu Hale de bu kabiledendi.

---

[61] Aycan, "Temim", 40: 418.
[62] Aycan, "Temim", 40: 418-419.
[63] Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber'in sesinin üzerine yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi Peygamber'e yüksek sesle bağırmayın. Yoksa siz farkına varmadan işledikleriniz boşa gider... Bk. Hayrettin Karaman v. dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3. Bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5: 86-88.
[64] Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 179.
[65] Aycan, "Temim", 40: 418.
[66] Cahiliye Dönemi'nde Arap kabileler arasında meydana gelen savaşlar için kullanılan kavramdır.

Dümetülcendel'e gitmek isteyen Kureyş kervanları Temim'e ait Hazn'e uğrardı. İran kisraları, Bahreyn valilerini Temim kabilesinin bir boyu olan Abdulah b. Zeyd boyundan seçerdi.[67]

Cahiliye Dönemi Arap edebiyatının en meşhur şahsiyetleri Temimlidir. İslâm'dan sonra da bu gelenek devam etti ve bu kabileden Malik b. Nüveyre, Ferezdak gibi meşhur şair ve edebiyatçılar yetişti.[68]

2- Hanzale b. Malik Kabilesi

Hanzale b. Malik'in soyu Zeyd Menat b. Temim yoluyla Adnan'a kadar uzanmaktadır. Dehna'ya komşu olan es-Saman kabilenin eski merkezidir.[69] Temim kabilesinin bir kolu olan bu kabile belirgin bazı özellikleriyle Temim içinde ön plana çıkar. Kabilenin kalabalık ve güçlü olması, kabile mensuplarının kahramanlığı ve itibarı, şiir ve edebiyattaki maharetleri bu özellikler arasında sayılabilir. Hanzale kabilesi çarpışmalarda Temim'i temsil ettiği için kaynaklarda bu iki kabilenin tarihi genellikle birlikte anlatılmıştır. Birçok olaya ve savaşlara katılan bu kabilenin eyyamü'l-Arab'da önemli bir yeri vardır.[70]

Malik, Yerbu, Rebia, Amr, Mürre, Galib, Külfe ve Kays adında sekiz oğlu olan Hanzale b. Malik'in soyu oğullarıyla devam etmiştir. Kabilenin yaşadığı coğrafya Basra ile Yemâme arasında geniş bir arazidir.[71] Bu arazide, birçok kuyu, sarnıç ve arklar bulunan Samman köyü ve Rakmetan adında başka bir köy bulunuyordu. Hanzale'nin hâkimiyeti altında olan diğer yerler ise, Irk ve Gumeym vadileriyle Kürfe dağıdır.

Bedir Gazvesi'ne katılan Habib b. Hıraş ve hicri 2. yılda meydana gelen Abdullah b. Cahş seriyyesinde yer alan Vakıd b. Abdullah, çok erken tarihlerde Müslüman olan Hanzale kabilesi mensuplarına örnektir. Hicretin 9. yılında ise kabilenin tamamı Müslüman olmuştur.[72]

3- Rebia Kabilesi

Arapların Adnan ve Kahtan'dan sonra nisbet edildiği dört ana kol; Rebia, Mudar, Kudaa ve Yemen'dir. Kardeş olan Rebia ve Mudar'ın soyu, babaları Nizar b. Mead vasıtasıyla Adnan'a kadar ulaşır.[73] Rebia kabilesi daha çok Necid ve Hicaz civarında yaşamaktadır. Bu kabilenin otuzdan fazla kolu bulunmaktadır. Esed, Tağlib, Vail, Bekr, Şeyban, Hanife, Abdülkays, Kasıt ve Ahmes bu kollardan bazılarıdır.[74] Esas yerleşim bölgeleri Tihame olan Rebia kabilesinin nüfusunun artması ve yaşam kaynaklarının kendilerine yetmemesi üzerine Hicaz'dan Musul ve

---

67 Aycan, "Temim", 40: 419.
68 Aycan, "Temim", 40: 419.
69 Kehhâle, *Mu'cemu'l-kabâ'il*, 1: 310.
70 Ahmet Önkal, "Hanzale b. Malik", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 16: 51.
71 Önkal, "Hanzale b. Malik", 16: 51.
72 Önkal, "Hanzale b. Malik", 16: 51.
73 İrfan Aycan, "Rebia", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2007), 34: 498.
74 Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 51.

Nusaybin'e[75] kadar geniş bir alana yayıldıkları görülmektedir.[76] Rebia'nın alt kollardan Abdülkays kabilesi Bahreyn ve Hecer civarına; Bekr ve Tağlib kabileleri ise Necid ve Hicaz'a yerleşmiştir. Diğer alt kolları ise Necid ve Hicaz'a ek olarak Tihame bölgesine dağılmıştır.[77] Yerleştikleri bu bölgelerde hâkimiyet mücadelelerine girişmek zorunda kalan Rebia, bu mücadeleler sonucunda Arapların saygı duyduğu bir kabile haline geldiler.[78]

Cahiliye Dönemi'nde Rebia kabilesi çoğu zaman Mudar ile birlikte hareket ettiği için kaynaklarda genellikle beraber zikredilir. Araplardaki şeref ve üstünlük yarışı bu iki kabile arasında da görülmektedir.[79] Kabileler arası rekabetten dolayı haram aylar uygulaması bile değişmektedir. Zilkade, Zilhicce ve Muharrem iki kabilede de haram ay kabul edilirken, dördüncü ay Mudar kabilesine göre Recep[80] ayıdır, Rebia kabilesine göre ise Ramazan ayıdır.[81] İslâmiyetten sonra Mudar; Hz. Peygamber'in kendi soylarından olmasıyla övünürken, Rebia; seçkin şairleriyle övünmektedir. Bu iki kabilenin ahirette şefaatte öncelikleri olduğunu söyleyen hadis rivayetleri bile bulunmaktadır ki Zehebi bu rivayetlerin uydurma olduğunu söylemektedir. Rebia'nın üstünlük gayretlerini gösteren bir başka şey de Yemâme'deki Akraba' Savaşı'nda ikisi de Rebia kabilesinden olan Talha en-Nümeyri'nin Müseylimetülkezzab'a ''Sen yalancısın, fakat Rebia'nın yalancısı Mudar'ın doğru sözlüsünden (Hz. Peygamber) bize daha yakındır'' diyerek onun yanında yer almasıdır.[82]

Rebia'nın birbirinden farklı çeşitli inanç yapıları bulunmaktadır. Kabilenin bazı kolları Muharrak ve Zü'l-Keabat (Zülka'beyn) adındaki putlara taparken, diğer bazı kolları ise coğrafi olarak Bizans'a yakın olmaları sebebiyle Hıristiyan olmuşlardır. Bekr, Abdülkays, Tağlib ve Nemr Hıristiyan olan Rebia kollardandır.[83] Araplar arasında Rebialıların Rıda; Bekir, Tağlib ve İyad kabilelerinin Zü'l-Ka'bat adlı tağutları meşhur olmuştu.[84]

4- Bekir b. Vail Kabilesi

---

75 Rebia kabilesinin Yemame ve Bahreyn'den Irak'ın kuzeyine kadar olan bölgeye hakim olduğu da söylenmektedir. Bk. Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 102.
76 Aycan, "Rebia", 34: 498.
77 Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 102.
78 Aycan, "Rebia", 34: 498.
79 Aycan, "Rebia", 34: 499.
80 Muammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, 1. Bs (Daru Tavku'n-Necat, 1422), 4: 107.
81 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 59.
82 İbn Kesir, *El-Bidâye ve'n Nihâye*, 6: 462-469.
83 Aycan, "Rebia", 34: 499.
84 Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 74.

Yemame bölgesinde yaşayan bir diğer kabile de Bekir b. Vail kabilesidir. Soyu Adnan'a kadar uzanmaktadır.[85] Bekir b. Vail'in üç oğlu Ali, Yeşkur ve Beden'in neslinden olan önemli kolları şunlardır: Beni İci, Beni Hanife, Beni Şeyban, Beni Teymullah, Beni Kays ve Beni Zühl.[86] Bekir b. Vail kabilesinin yaşadığı bölge Yemame, Bahreyn ve Irak'ın çevresidir.[87] Kabilenin yerleştiği bölgelere Diyarü Bekir denilir. Bugünkü Diyarbakır şehrinin adı ile bu kabilenin bağlantısı olduğu aktarılır. Kabilenin yaşadığı coğrafya Diyarbakır'a (Diyarbekir) kadar uzandığı için bu ismi aldığı söylenmektedir. Fakat Arap tarihçileri ve coğrafyacıları Bekir kabilesi mensuplarının yaşadığı her yere Diyar Bekir adını kullanırlar.[88]

En büyük savaşçı kabilelerden olan Bekir b. Vail kabilesinin Eyyamu'l-Arab'ta kanlı savaşları olmuştur.[89]

Daha önce değindiğimiz gibi Rebia kabilesinin inanç yapısını putperestlik ve Hıristiyanlık oluşturuyordu, alt kolu olan Bekir b. Vail kabilesinde de aynı inanç yapısı bulunmaktadır. İçlerinde Hıristiyanlığı kabul edenler de bulunmakla birlikte Cahiliye Dönemi'nde büyük bir çoğunluğu müşrikti. En önemli putları Zü'l-Ka'beyn (Zü'l-Kaabat), Üval ve el-Muharrak adlarını taşıyordu.[90] Kabilenin İslâm'la ilk teması hicretin 6. yılından sonra olmakla birlikte daha sonra Heyetler Yılı'nda kabilenin bazı mensupları İslâmiyet'i kabul etmiştir.[91] Daha sonra Bekir b. Vail kabilesi ridde hareketlerinin olduğu dönemde irtidat eden kabileler arasında olmuştur. Ancak sonraları tekrar Müslüman olmuştur.[92]

5- Şeyban Oğulları Kabilesi

Şeyban kabilesi, Bekir b. Vail kabilesinin önemli kollarındandır. Kabilenin atası olan Şeyban b. Sa'lebe'nin soyu Zühl, Teym, Sa'lebe ve Avf isimli oğullarıyla devam etmiştir. Cahiliye Dönemi'nde kabilenin reisi olan Mürre b. Zühl'ün on çocuğu kabilenin çeşitli alt kollarını oluşturur. Hemmam ve Cessas babalarından sonra baskın[93] olmakla birlikte; Muhallim, Haris, Ebu Rebia ve Mürre meşhur olan diğer kollarıdır. Şeybanoğulları, Cahiliye Dönemi'nde Yemâme ve Bahreyn civarında yaşarlardı. İslâm'ın ortaya çıktığı yıllarda ise Yemâme'den Basra, el-Cezire

---

[85] Kehhâle, *Mu'cemu'l-kabâʾil*, 1: 93.
[86] Ahmet Önkal, "Bekir b. Vail", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 5: 362.
[87] Kehhâle, *Mu'cemu'l-kabâʾil*, 1: 94; Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 166.
[88] Önkal, "Bekir b. Vail", 5: 362.
[89] Kehhâle, *Mu'cemu'l-kabâʾil*, 1: 94.
[90] Kehhâle, *Mu'cemu'l-kabâʾil*, 1: 98.
[91] Önkal, "Bekir b. Vail", 5: 362.
[92] Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 166.
[93] Kehhâle, *Mu'cemu'l-kabâʾil*, 2: 622.

ve Diyarbekir'e kadar uzanan geniş bir coğrafyaya yayılmışlardı. Beni Şeyban'ın büyük bir çoğunluğu bu dönemde puta tapıyordu.[94] Ünlü Arap kahramanı ve aynı zamanda şair olan Bistam b. Kays Beni Şeyban'ın önemli şahsiyetlerinden birisidir. Bekir b. Vail kabilesinin diğer kolları gibi Şeybaniler de Besus Savaşı'ndan sonra Lahmiler'in hâkimiyeti altına girdiler. Daha önce de değindiğimiz gibi Hüsrev Perviz tarafından öldürülmeden önce Lahmi Hükümdarı Nu'man b. Münzir hazine ve silahlarını sadakatlerinden dolayı Şeybanoğulları'na bırakmıştı. Tay kabilesinden Iyas b. Kabisa, Hüsrev Perviz'in Hire valisiydi. Bu vali, Nu'man'ın hazine ve silahlarını Şeybanoğulları'ndan isteyince bir savaş meydana geldi. Zu-Kar denilen bu savaş sonucunda Sasaniler yenildi. Daha sonra Şeybaniler, Übülle şehri ile Hire arasında kalan geniş alanda Sasanilerle mücadeleye devam ettiler.

İbn Sa'd'ın aktardığına göre Şeybaniler'den bir heyet Medine'ye gelip Hz. Peygamber'e biat ederek Müslüman olmuştur. Hureys b. Hassan, Medine'ye geliş tarihi belli olmayan bu heyetin içindeydi ve Hz. Peygamber'den, Dehna bozkırlarının kabilesine verildiğine dair bir belge istedi. Hz. Peygamber Şeyban oğulları'na vermek istediyse de heyette bulunan Temimli Kayle bint Mahreme'nin çabalarıyla bu bölgenin Temim'de kalmasına karar verildi ve buna dair bir yazılı belge hazırlandı.[95]

6- Bahile Kabilesi

Bahile kabilesinin soyu Kays Aylan'dan Adnan'a kadar ulaşır.[96] Bu büyük kabile Kays Aylan'a mensup Malik b. Asur ile evlenen Bahile bint Sa'b'ın adıyla anılır.[97] Kocasının vefatından sonra üvey oğlu Ma'n b. Malik ile evlenen Bahile'nin her iki evliliğinden de birçok çocuğu olmuştur. Bahile, kendi çocuklarının yanı sıra Ma'n'ın diğer evliliklerinden olan çocuklarını da büyüttüğü için bunlara Bahile oğulları (Beni Bahile) adı verilmiştir.[98]

Bahile kabilesi Yemâme bölgesinde yaşardı.[99] Daha sonra Basra'ya göç etti ve Hufeyr kuyusu ile Avsece denilen bir gümüş maden ocağına sahip oldu. Bahile kabilesinin, Bişe bölgesinin verimli topraklarında diğer kabilelerle birlikte yaşadığı da aktarılır.[100]

Bahile kabilesi, Cahiliye Dönemi Arapları tarafından çok hakir görülürdü. Onların çöplüklerden yemek artıklarını toplayıp yediklerini hatta mezardan ölü kemiklerini çıkartıp kaynatıp

---

94 Adnan Demircan, "Şeyban", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2010), 39: 37.
95 Demircan, "Şeyban", 39: 37.
96 Kehhâle, *Muʿcemu'l-kabâʾil,* 1: 60.
97 İbn Sa'd, *Tabakât*, 6: 207.
98 Ahmet Önkal, "Bahile", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991), 4: 483.
99 Kehhâle, *Muʿcemu'l-kabâʾil*, 1: 60.
100 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 424.

yağını aldıklarını söyleyerek aşağılık kimseler olduklarını kabul ederlerdi ve Bahilî kelimesini hakaret olarak kullanırlardı.[101]

Bahile kabilesi putperestliği inanç olarak benimsemişti. el-Uzza adındaki puta çok saygı ve itibar gösteren[102] bu kabileyi temsilen Mutarrif İbnü'l-Kahin adında birisi Mekke'nin fethinden sonra Medine'ye gelerek İslâmiyet'i kabul ettiklerini söyledi ve kabilesi adına Hz. Peygamber'den bir emannâme aldı. Ayrıca Hz. Peygamber sığır, koyun ve deveden hangi oranlarda zekât tahsil edileceği ile ilgili bir belge ile birlikte ölü toprakları verimli hale getirenlerle ilgili bir ahitname verdi. Beni Vail kabilesi Bahile'nin bir alt koludur. Bu kabileye mensup olan Neşhel b. Malik kabilesini temsilen Hz. Peygamber'i ziyaret etmiştir. Hz. Peygamber ona, kabilesinden Müslüman olanlar için bir emannâme ve İslâmi hükümleri içeren bir yazı vermiştir.[103]

Bu kabileden önemli şahsiyetler yetişmiştir. İslâm'dan önceki dönemde şair A'şa Bahile bunlardan birisidir. İslâm döneminde ise sahabî Ebu Ümame, Arap dil âlimi Kuteybe b. Müslim ve Asmai, Abdurrahman b. Rebia ve Ahmed b. Hatim bu önemli şahsiyetlerdendir. [104]

7- Hanife Kabilesi

Bekir b. Vail kabilesinin önemli bir kolu olan Hanîfeoğulları'nın soyu Hanife b. Lüceym'den Adnan'a kadar uzanmaktadır. Kabilenin yaşadığı coğrafya Yemâme bölgesidir.[105] Yemâme'de bulunan Hecer şehri en önemli yerleşim merkeziydi. Kabilede yerleşik hayat sürenler olduğu gibi göçebe olarak yaşayanlar da mevcuttu. Hanife kabilesinin birçok kolu bulunmaktadır. Dûl, Adiy, Amir ve Süheym kabilenin önemli kollarındandır.[106]

Savaşçı kabilelerden sayılan Hanife kabilesi ile Amr b. Temim arasında meydana gelen Zahr, Amir b. Sa'sa' ile Hanife arasında meydana gelen Felec ve yine Temim ile Hanife arasında meydana gelen Melhem savaşları önemli Eyyamu'l-Arab savaşlarındandır.[107] Önceleri Bekir b. Vail kabilesiyle müttefik olan Beni Hanife kabilesi, Besus Savaşı'ndan sonra onlardan ayrıldı ve bu sebeple Bekir b. Vail'in İranlılarla yaptığı Zûkar Savaşı'na katılmadılar.[108]

İnanç bakımından incelendiğinde Cahiliye Dönemi'nde putperest bir yapıya sahip olan Beni Hanife arasında daha sonraları Hıristiyanlık yayılmaya başladı. Bu kabilenin İslâm'la ilk teması ise Mekke döneminde olmuştur. Bizzat Hz. Peygamber tarafından kendilerine davet yapılan bu heyetin mensupları olumlu bir cevap vermedi. Daha sonra bir rivayete göre hicretin 7.

101 Önkal, "Bahile", 4: 483.
102 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 391.
103 Önkal, "Bahile", 4: 483.
104 Önkal, "Bahile", 4: 483.
105 Kehhâle, *Muʿcemu'l-kabâʾil*, 1: 312.
106 Mehmet Ali Kapar, "Hanife", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 16: 42.
107 Kehhâle, *Muʿcemu'l-kabâʾil*, 1: 312.
108 Kapar, "Hanife", 16: 42.

yılının başlarında başka bir rivayette ise hicri 6. yılda Hz. Peygamber'in davet mektubu gönderdiği yerler arasında Yemâme de bulunuyordu. Bu dönemde Yemâme'nin reisi Ebu Ali Hevze b. Ali b. Sümame el-Hanefi el-Bekri'ydi.[109] Beni Hanife kabilesinin reisi Hevze şair ve hatip birisiydi. Diğer kabileler arasında itibar sahibiydi. Hz. Peygamber, bir Hıristiyan olan Hevze el-Hanefi'yi İslâm'a davet etti ve Müslüman olduğu zaman yöneticiliğe devam edeceğini bildirdi. Hevze, mektubu getiren elçi Selit b. Amr el-Amiri'yi iyi karşılamakla birlikte İslâmiyet'i kabul etmediğine dair bir cevap mektubu hazırlattı. [110] Daha sonra Hevze çok geçmeden vefat etti.

Hevze'nin yerine Yemâme'deki Beni Hanife kabilesinin iki emirinden birisi olan Ebu Ümame Sümame b. Üsal b. en-Nu'man el-Hanefi geçti. Aynı dönemde iki emir farklı yerlerde yaşıyordu. Hevze, Hıdrime'de yaşarken Sümame Hecer'de yaşardı ve aynı zamanda burada valiydi.[111] Hz. Peygamber hicretin yedinci yılında Hevze'ye elçi gönderip İslâm'a davet ettiği zaman Sümame'ye de elçi gönderdi ve kendisini İslâm'a davet etti. Sümame davete olumsuz cevap vermekle birlikte onun hac ve ticari amaçlarla Mekke'ye gittiğinde Hz. Peygamber ile görüşmüş olması muhtemeldir.[112]

Hz. Peygamber'in Necid civarına göndermiş olduğu bir seriyyede Sümame, Müslümanlara esir oldu. Hz. Peygamber ile aralarında geçen diyalog ve iyi muameleden sonra Müslüman olmaya karar verdi. Umre yapmak için Mekke'ye gitti, orada bulunanlar Sümame'ye zarar vermek istediler fakat Yemâme'den gelecek olan tahılın önemini hatırladıktan sonra zarar vermekten vazgeçtiler. Sümame, Yemâme'ye döndükten sonra Mekke'ye yiyecek sevkiyatını durdurdu. Mekkeliler Hz. Peygamber'e mektup yazarak Mekke'de açlık sıkıntısının yaşandığını vurgulayıp Sümame'yi bu kararından vazgeçirmesini istediler. Hz. Peygamber Sümame'ye haber gönderdi ve erzak sevkiyatını tekrar başlattı.[113]

Hicretin 10. yılında (631) Seleme b. Hanzale başkanlığındaki Benî Hanîfe heyeti Medine'ye gelerek Hz. Peygamber ile görüştü ve İslâmiyet'i kabul etti. Resulullah (s) heyet mensuplarını hediyelerle uğurladı ve yurtlarına vardıkları zaman kiliseyi yıkıp bir mescit yapmalarını emretti.[114]

---

109 Ebu'l Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, trc. Mustafa Fayda, 1. Bs (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 102.

110 Önkal, "Hevze el-Hanefî", 17: 285.

111 İbn Hişam, Sümame b. Üsal ve Hevze b. Ali için Yemame'nin iki hükümdarı'' ifadesini kullanmaktadır. Fakat bu ikisi aynı anda birlikte mi hükmediyordu yoksa Hevze'nin vefatından sonra Sümame hükmettiği için mi bu tabiri kullandı bu konuda net bir bilgimiz bulunmamaktadır. Bk. Ebu Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, *Siretü'n-Nebi* (Mısır: Şirketi Mektebeti ve Matbuati Mustafa, 1955), 256.

112 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 338.

113 Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîh Buhârî ve Tercemesi*, trc. Mehmet Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987), 9: 4067-4068. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 339.

114 Kapar, "Hanife", 16: 42.

Resûl-i Ekrem'in hastalığı esnasında Benî Hanîfe, peygamberlik iddiasında bulunan Müseylimetülkezzâb'ın etrafında toplanarak irtidad etti. Hz. Ebû Bekir bunlara karşı Hâlid b. Velîd kumandasında bir ordu gönderdi; meydana gelen Akrabâ Savaşı'nda Müseylime mağlûp oldu ve öldürüldü. Hanîfeoğulları daha sonra yaptıklarına pişman oldular ve tekrar İslâmiyet'i kabul ettiler.[115]

SONUÇ

Günümüzde küçük bir yerleşim yeri olan Yemâme'nin incelediğimiz dönemde konumu ve sınırları kesin olarak belirtilememektedir. Bu belirsizlikten dolayı bazı âlimler Yemâme'yi Hicaz, Necid, Bahreyn ve Arud gibi çevre bölgelere dâhil etmektedir. Kalabalık olan nüfus göz önüne alınınca bölgenin geniş bir coğrafyayı kapsaması makul gözükmektedir.

İslâm öncesi dönemde Tasm ve Cedis kabileleri bu bölgede yaşarken bölgenin adı Cevv ya da Cû idi. Zerkaü'l-Yemâme olarak meşhur olan Kraliçe Yemâme'nin ölümünden sonra Hassan b. Tübba'nın şehre bu ismi verdiği genel olarak kabul edilmektedir.

Bölgede yaşayan asıl kabile Beni Hanife kabilesi olmakla birlikte bu kabileyle ilişkisi olan Rebia, Bekir b. Vail, Şeyban, Bahile, Temim ve Hanzale b. Malik kabileleri de bu bölgede yaşamıştır.

Himyeriler, İslâm'dan önce Yemâme bölgesine hâkim olmuştur. Bu bölgede yaşayan kabileler kısa bir süre Himyeriler'e bağlı olan Kinde Devleti'nin hâkimiyeti altında yaşamıştır.

[115] Kapar, "Hanife", 16: 42.

KAYNAKÇA

Ali, Cevad. *İslâm Öncesi Arap Tarihi*. Ed. Mehmet Mahfuz Söylemez - Fethullah Zengin. 1. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. 1. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Aycan, İrfan. "Rebia". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/498-499. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Aycan, İrfan. "Temim". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/418-419. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Belâzurî, Ebu'l Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Fütûhu'l-büldân*. Trc. Mustafa Fayda. 1. Bs. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.

Bekrî, Abdullah b. Abdülaziz b. Muhammed b. Eyyub b. Amr Ebu Ubeyd. *El-Mesâlik ve'l-Memâlik.* 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 1992.

Bilge, Mustafa L. "Yemâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/400. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Buhârî, Ebu Abdillah Muammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîh Buhârî ve Tercemesi*. Trc. Mehmet Sofuoğlu. 16 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.

Demircan, Adnan. "Şeyban". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/37. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ebu'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî. *Ebu'l-Fida Coğrafyası*. Ed. Sahure Ergüzel. 1. Bs. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017.

Günaltay, Şemseddin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*. 2. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Hamevî, Yakut b. Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadır, 1995.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Harman, Ömer Faruk. "Tübba". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Havkal, Ebu'l Kasım Muhammed b. Ali. *Suretü'l-arz*. Beyrut: Daru's-Sadır, 1938.

İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik. *Siretü'n-Nebi*. 2 Cilt. Mısır: Şirketi Mektebeti ve Matbuati Mustafa, 1955.

İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *El-Bidâye ve'n Nihâye*. Trc. Mehmet Keskin. 14 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2017.

İbn Sa'd, Muhammed. *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebir*. Ed. Adnan Demircan. 11 Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.

Kapar, Mehmet Ali. "Hanife". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/42. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Karaman, Hayrettin - Çağrıcı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 3. Bs, 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Kehhâle, Ömer b. Rıza b. Muhammed Rağıb b. Abdülğani. *Muʿcemu'l-kabâʾili'l-ʿArabi'l-kadîme ve'l-hadîse*. 7. Bs, 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1994.

Kurşun, Zekeriya. "Necid", *TDV İslâm Ansiklopedisi. 32/491.* İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Hicaz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/432-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Önkal, Ahmet. "Bahile". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/483. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Önkal, Ahmet. "Bekir b. Vail". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Önkal, Ahmet. "Hanzale b. Malik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/51-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Önkal, Ahmet. "Hevze el-Hanefî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/285. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*. 2. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

CAHİLİYE DÖNEMİ'NDE YESRİB'İN SİYASİ DURUMU

Sadettin Yıldırım*

GİRİŞ

Yesrib (Medine), İslâm Devleti'nin ve Hicaz bölgesinin Mekke'den sonra en önemli şehri konumundadır. Yesrib, Arap Yarımadası'nın batısında Kızıldeniz kıyısına yaklaşık 130 km. uzaklıkta, Mekke'nin 350 km. kadar kuzeyinde,[1] doğusunda Harretü'l-Vâkim, batısında Harretü'l-Vebire, kuzeyinde Uhud ve güneybatısında Asîr dağlarının bulunduğu bir alanda yer almaktadır.[2] Yesrib adının da buraya ilk yerleşen Amâlika reislerinden Yesrib b. Kayine b. Mehlail b. Erim b. Ubeyl b. Avs b. Erim b. Sam b. Nuh adlı şahıstan alındığı söylenmiştir.[3] 'Serb' kökünden türeyen Yesrib kelimesi Kur'an-ı Kerim'de de Medine halkı anlamına gelen 'ehlu'l Yesrib'[4] tabiriyle karşımıza çıkmaktadır.[5] İbn Zebâle, Yesrib'in Medine'nin en büyük yerleşim

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, yildirim.sadettin94@gmail.com.

1 Nebi Bozkurt & Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/305.

2 Ekrem Ziya Umeri, *Medine Toplumu*, çev. Nureddin Yıldız (İstanbul: Risale Yayıncılık, 1988), 48.; Bozkurt & Küçükaşçı, "Medine", 28/305.

3 Mehmet Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi,* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 251.; Feyza Betül Köse, *Medine'de Sosyal Hayat-Dört Halife Dönemi-,* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 29.; Bozkurt & Küçükaşçı, "Medine", 28/305.; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Davud Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf,* thk. Süheyl Zekkar ve Riyad ez-Ziriklî, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1417/1997), 1/6.; Bu şehrin asıl adının Yesrib olduğu ile ilgili rivayetler için ayrıca bak. F. Buhl, "Medine", *Milli Eğitim Bakanlığın İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1997), 7/459. Yesrib adı, Hz. Peygamber'in 622 yılında Yesrib'e (Medine) hicret etmesinden sonra değiştirilerek Medine adını almıştır. Bu adın yanında Tayyibe, Miskîne, Azrâ, Câbire, Mecbûre, Cezîretü'l-Arab, Harem-i Resulullah, Galebe gibi isimleri de mevcuttur. Bozkurt & Küçükaşçı, "Medine", 28/305.; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Davud Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân,* (Beyrut: Daru'l ve Mektebetu'l-Hilal, 1988), 21.; Muhammed b. Hasan İbn Zebâle, *Ahbaru'l-Medine,* çev. Fatih Mehmet Yılmaz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 135-136.

4 el-Ahzab 33/13.

5 Rağıb el-İsfehani, *Müfredat,* çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 191.; Bozkurt & Küçükaşçı, "Medine", 28/305.

yerlerinden biri olduğunu ifade etmiş, dolayısı ile de buranın aslında bizim bildiğimiz anlamda şehrin genel adı değil şehrin içinde bir bölge olduğunu söylemiştir.[6]

A. Cahiliye Dönemi'nde Yesrib'in Siyasi Durumu ve Yesrib'teki Kabileler

1. Yesrib'e Yerleşen Kabileler

Yesrib'in tarihi hakkında elimizde fazla bilgi bulunmamakla beraber bu topraklara yerleşen ilk kavmin Amâlikalılar olduğu tahmin edilmektedir. Daha sonra sırasıyla Yahudilerin sonra Evs ve Hazrec adında iki kardeş Arap kabilesinin ve farklı küçük bazı kabilelerin geldiği rivayet edilmektedir.[7]

1. 1. Amâlika

Hz. Nuh'un oğlu Sam'ın soyundan[8] gelen Amâlika'lılar Yesrib'e göç etmeden önce Yemen'in San'a şehrinde yaşamışlardır.[9] Tevrat'ta dünyanın en eski milletlerinden olan Amâlikalıların ana yurdunun Lut Gölü ile Akabe Körfezi arasında yer alan Edom ülkesi olduğundan bahsedilmektedir.[10] Edom'dan San'a'ya, San'a'dan Mekke'ye oradan da Yesrib'e göç ettiği rivayetlerde geçmektedir.[11] Rivayetlerde Yesrib'e ilk yerleşen kabilenin Arap asıllı Amâlika kabilesi olduğu belirtilmiştir.[12]

İbn Zebâle, konu ile ilgili olarak eski dönemlerde Yesrib de Amâlika kavminin kollarından olan Su'l ve Fâlic kabilelerinin gelip Yesrib'e yerleştiklerini söylemektedir.[13] Yesrib'e ilk yerleşen bu kavim, o bölgede ziraatla uğraşan ilk kavim olma özelliği taşımaktadır. Ayrıca Hurmalıklar edinmeleri ve evler inşa etmeleri de Yesrib'e sonradan gelecek olan kavimler için de önemli bir sebep haline gelmiştir.[14]

---

[6] İbn Zebâle, *Ahbaru'l-Medine,* çev. Fatih Mehmet Yılmaz, 135. Benzer görüşler için bak. Bozkurt & Küçükaşçı, "Medine", 28/305. Buhl, "Medine", 7/460.

[7] Bozkurt & Küçükaşçı, "Medine", 28/306.; Farklı görüşler için bak. Buhl, "Medine", 7/60-62.

[8] Amâlika'lıların atası Hz. Nuh'un Sam'dan olan torunu Lâved'in soyundan gelmektedir. Lâved'in; Fars, Tasm, Cürcan ve Amlîk adında üç oğlu vardır. Amlîk, Yemen'in San'a şehrinden önce Mekke'ye oradan da Yesrib'e göç eden Amâlika'lıların atasıdır. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnu'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh,* thk. Amr Abdusselam Tedmiri, (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kitabu'l-Arabiyye, 1417/1997), 1/72.; Sargon Erdem, "Amâlika", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/557.

[9] Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf,* thk. Süheyl Zekkar ve Riyad ez-Ziriklî, 1/6.

[10] Erdem, "Amâlika", 2/557.; M. Selıgsohn, "Amâlik", *Milli Eğitim Bakanlığın İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1997), 1/392.

[11] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük,* (Beyrut: Daru't-Turas, 1387), 1/254.

[12] Köse, *Medine'de Sosyal Hayat-Dört Halife Dönemi,* 33.; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük,* 1/204.; Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi,* 251.; Amâlika'lıların Babil ve çevresinde oturdukları esnada Babil kulesinin yıkılmasının ardından sırasıyla Hicaz, Necid, Teyme, Uman, Bahreyn, el-Cezire, Suriye ve Filistin'e göç ettikleri rivayet edilmektedir. Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf,* thk. Süheyl Zekkar ve Riyad ez-Ziriklî, 1/6.; Erdem, "Amâlika", 2/557.

[13] İbn Zebâle, *Ahbaru'l-Medine,* çev. Fatih Mehmet Yılmaz, 117.

[14] Köse, *Medine'de Sosyal Hayat-Dört Halife Dönemi,* 30-31.

Mekke, Yesrib ve Hicaz'ın değişik bölgelerine yerleşen Amâlika kavmi zamanla toprak sahibi olup zenginleştikten sonra azgınlık göstererek kibre kapılmışlardır. Hz. Musa'nın ordusuna karşı savaşan Amâlikalılar, Hz. Musa'nın ergenlik çağına giren bütün herkesin öldürülmesi emri ile öldürülmüşlerdir.[15]

1. 2. Yahudiler

Yahudilerin Yesrib'e göçleri ile ilgili olarak kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Bazı kaynaklarda Buhtunnasr'ın, Filistin'i işgal edip oradaki Yahudilerin bir kısmını esir alınca geriye kalan Yahudiler'in Hicaz bölgesine göç edip Yesrib'e yerleştiklerinden söz edilmektedir.[16] Yesrib'e yerleşen Yahudilerin zamanla sayıları azalan Amâlikalıları oradan kovarak şehrin hâkimiyetini ellerine geçirmişlerdir.[17] Cahiliye Dönemi'nde Yesrib'e yerleşen üç Yahudi kabilesinden söz edilmektedir. Bunlar Beni Kurayza, Beni Nadîr ve Beni Kaynukâ'dır.[18]

Yesrib'in hâkimiyetini eline geçiren Yahudiler, Zühre[19] denilen mevkie yerleşmişlerdir. Orada kendileri yüksek kaleler yaparak korunaklı evlerin içinde yaşamışlardır. Ayrıca şehrin ticaret ile tarım konusundaki tüm gücü de kendi bünyelerine toplamışlardır.[20] Yesrib'e Evs ve Hazrec kabileleri gelene dek hâkimiyet Yahudilerin elinde olup sadece şehrin içindeki kabileleri değil de çevre kabileleri de etkileri altına almışlardır.[21]

1. 3. Araplar

Yahudilerden sonra Yesrib'e gelen Evs ve Hazrec kabileleri iki kardeş kabile olup[22] Yesrib'e Ma'rib seddinin miladi V. asırda yıkılması sonucu Arabistan'ın güneyinden göç etmişlerdir.

---

15 İbn Zebâle, *Ahbaru'l-Medine,* çev. Fatih Mehmet Yılmaz, 117-118.; Köse, *Medine'de Sosyal Hayat-Dört Halife Dönemi,* 30-31.; Amâlika'lıların tarih boyunca İsrailoğulları ile aralarının açık olduğu, Hz. Davut ve Hz. Musa zamanlarında aralarında sürekli savaşların olduğu ve bu savaşlar neticesinde de helak oldukları rivayet edilmektedir.
Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük,* 1/467.; İbn Zebâle, *Ahbaru'l-Medine,* çev. Fatih Mehmet Yılmaz, 117.; Selıgsohn, "Amâlik", 1/392.

16 Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân,* 25.; Bozkurt & Küçükaşçı, "Medine", 28/306.; Yahudiler'in göçü ile ilgili farklı görüşler için bak. Buhl, "Medine", 7/460.; Umeri, *Medine Toplumu*, çev. Nureddin Yıldız, 48.

17 Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân,* 25.; Bozkurt & Küçükaşçı, "Medine", 28/306.

18 İbn Zebâle, *Ahbaru'l-Medine,* çev. Fatih Mehmet Yılmaz, 120-122.; Bozkurt & Küçükaşçı, "Medine", 28/306.; Nadir Özkuyumcu, "Nadîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/275.; Câsim Avcı, "Kaynukâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/88.; Câsim Avcı, "Kurayza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/431.; Yesrib'de bu üç Yahudi kabilesinin dışında bazı Yahudi kabilelerinin de yaşadığı söylenmiştir. Köse, *Medine'de Sosyal Hayat-Dört Halife Dönem,* 34.; İbnu'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh,* thk. Amr Abdusselam Tedmiri, 1/583-584.

19 Zühre, Kuf vadisine doğru Sâkife ile Harre arasında bir bölgedir. İbn Zebâle, *Ahbaru'l-Medine,* çev. Fatih Mehmet Yılmaz, 118-120.

20 İbn Zebâle, *Ahbaru'l-Medine,* çev. Fatih Mehmet Yılmaz, 120.; Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 252.

21 Umeri, *Medine Toplumu,* çev. Nureddin Yıldız, 48.

22 Bu iki kardeş kabilenin nesebi şöyledir: Hârise b. Sa'lebe el-Ankâ b. Amr Müzeykıya' b. Âmir Mâüssemâ b. Hârise-Gıtrîf b. İmru'l-Kays b. Sa'lebe b. Mazin b. Ezd b. Gavs b. Nebt b. Mâlik b. Zeyd b. Kehlân b. Sebe' b. Yeşcub b. Ya'rub b. Kahtan. İbnu'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh,* thk. Amr Abdusselam Tedmiri, 1/583.; Hüseyin Algül, "Evs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/541.; Ahmet Önkal, "Hazrec", *Türkiye Diyanet*

Seddin yıkılmasının ardından orada bulunan Huzaa kabilesi Hicaz taraflarına, Gassan kabilesi ise Şam taraflarına göç etmişlerdir.[23] Sa'lebe b. Amr b. Âmir ise beraberindekiler ile beraber Yesrib'e yerleşmiştir. Yesrib'e geldiklerinde orada meskûn olan Beni Nadîr, Beni Kaynukâ ve Beni Kurayza ile karşılaşmışlardır. Evs ve Hazrec kabilesi güçsüz durumda olduklarından dolayı Yahudiler ile baş edemeyeceklerini düşünerek ilk zamanlarda Yesrib'in dışında Yahudilerden uzak yerlerde yaşamışlardır.[24] Yesrib de Yahudilerin korunmak amaçlı yüksek kaleler yaptıklarını gören Evs ve Hazrec kabilesine mensup kişiler onları örnek alarak korunaklı, yüksek kaleler yapmaya başlamışlardır.[25]

Yesrib de hâkimiyeti ellerinde bulunduran Yahudiler tüm verimli toprakları kendilerine alıp verimi düşük ve elverişsiz toprakları Evs ve Hazrec kabilelerine vermişlerdir.[26] Bu durum Evs ve Hazrec'in Yesrib'in hâkimiyetine alana dek devam etmiştir.

2. Cahiliye Dönemi'nde Yesrib'in Siyasi Durumu

Yesrib de yaşayan Amâlika kavminin siyasi olarak çok fazla bir etkisinden bahsetmek mümkün değildir. Sadece Yesrib'e ilk yerleşen, orada ziraat ile uğraşıp hurmalıklar edinmeleri ve evler yapmaları hasebiyle bahsimize konu olmuştur. Cahiliye Dönemi Yesrib'in siyasetini Amâlika kavminden sonra Yesrib'e yerleşen Yahudiler ve onların ardından şehre göç eden Evs ve Hazrec kabileleri belirlemişlerdir.

Yesrib'e yerleşen Yahudiler orada bulunan kabileleri şehirden çıkardıktan sonra şehrin tek hâkimi olmuşlar ve zamanla büyüyüp zenginleşmişlerdir. Daha sonra Yesrib'e yerleşen Evs ve Hazrec kabileleri de ilk başlarda güçsüz durumda olduklarından dolayı şehirden atılma korkusu ile karşı karşıya kalmışlardır. Bir süre Yahudilerin emirleri altında yaşamak zorunda kalmışlardır. Ayrıca Evs ve Hazrec'in yerleşmiş oldukları toprakların Yahudilere ait olması ve geçim olarak çok zor bir durumda olmaları, onları Yahudilerin baskı ve zulmü altında ezilmek zorunda bırakmıştır.[27] Bu durum Yahudilerin hâkimiyeti başlarına Fityûn adında birini geçirmelerine kadar devam edegelmiştir. Önceden Yahudilerin Evs ve Hazrec kabilelerine yapmış oldukları zulümleri Fityûn, bir adım daha ileri götürerek Evs ve Hazrec'ten evlenen kadınların zifafın ilk gecesinde kendisiyle beraber olmalarını istemiştir. Durumdan rahatsız olan Hazrec

Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/143.; Anneleri Kâhil b. Uzre b. Sa'd'ın kızı Kayle'dir. Bundan dolayı bu iki kabileye Kayleoğulları da denilmektedir. İbnu'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh,* thk. Amr Abdusselam Tedmiri, 1/583-584.; Algül, "Evs", 11/541.; Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân,* 26.

[23] F. Krenkow, "Hazrec", *Milli Eğitim Bakanlığın İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1997), 5/1/415.; İbnu'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh,* thk. Amr Abdusselam Tedmiri, 1/583-584.; İbn Zebâle, *Ahbaru'l-Medine,* çev. Fatih Mehmet Yılmaz, 122.; Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 80.

[24] Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân,* 26.; İbn Zebâle, *Ahbaru'l-Medine,* çev. Fatih Mehmet Yılmaz, 121-123.

[25] İbnu'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh,* thk. Amr Abdusselam Tedmiri, 1/583-584.; Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 252.

[26] Umeri, *Medine Toplumu*, çev. Nureddin Yıldız, 49.

[27] Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi,* 255.

kabilesinden Mâlik b. Aclân es-Sâlimî gelin olan kız kardeşinin kılığına girerek zifaf için Fityûn'un odasına giderek onu öldürmüştür. Mâlik daha sonra Şam'a kaçarak orada bulunan Gassan kabilesine Fityûn'un ve Yahudilerin yaptıkları zulümleri anlatarak Yahudilere karşı onlardan yardım istemiştir. Gassan kabilesinin yardımı ile Yesrib'in hâkimiyeti Miladi 492 yılında Yahudilerden Evs ve Hazrec kabilesine geçmiştir.[28]

Yemen hükümdarlarından Tubba'[29] ordusunu doğuya yönlendirip Yesrib'in yakınlarından geçmesine rağmen şehre zarar vermemiştir. Daha sonra oğlunu şehre gönderip oranın hâkimiyetini sağlamak istemiştir. Tubba'ın oğlunun geldiğini gören Yesrib halkı suikast sonucu onu öldürmüşlerdir. Oğlunun öldürüldüğünü öğrenen Tubba' ordusu ile Yesrib üzerine gelerek Ev-Hazrec ile savaşmaya başlamışlardır. Dikkat çekici bir şekilde Ensar Tubba' ile gündüzleri savaşıp akşamları onlara yiyecek gönderip onlara yardım ediyorlardı. Bu durum Tubba'ın hoşuna gitmiş, araya giren birkaç tane âlimin de telkiniyle Yesrib'i yıkmaktan vazgeçmiştir.[30]

Yesrib'in siyasi gücünü eline geçiren Evs ve Hazrec kabilelerinin arasındaki birlik ve beraberlik uzun süre devam etmemiş, bir çekişme ve mücadele dönemi yaşanmıştır. Bu dönemde Evs ve Hazrec kabileleri ile Yahudi kabileler arasında siyasi çıkar elde etmek amacıyla bazı yakınlaşmalar meydana gelmiştir. Bu süreçte Evs kabilesi Beni Nadîr ve Beni Kurayza ile birlikte hareket ederken Hazrec kabilesi Beni Kaynukâ ile birlikte hareket etmeye başlamıştır.[31] Yahudilerin de kışkırtmaları ile kardeş iki kabile arasında uzun sürecek bir düşmanlık ve her iki taraftan birçok kişinin öleceği savaşlar meydana getirmiştir.[32]

İki kabile arasında meydana gelen tartışmalar ilk başlarda muhtelif aileler arasında baş gösterse de ileri ki zamanlarda bütün şehri içine almaya başlamıştır. Bu süreçte Evs ve Hazrec ka-

---

[28] İbnu'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh,* thk. Amr Abdusselam Tedmiri, 1/584-586.; İbn Zebâle, *Ahbaru'l-Medine,* çev. Fatih Mehmet Yılmaz, 123-124.; Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi,* 256.; Buhl, "Medine", 7/461.; Önkal, "Hazrec", 17/144.; Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 80.

[29] Tübba': Yemen (Himyer) krallarının unvanıdır. Ömer Faruk Harman, "Tübba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/455.

[30] Ebû Muhammed Abdulmelik b. Eyyûb el-Hımyerî İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebeviyye,* thk. Mustafa Siga ve İbrahim el-Ebyari ve Abdulhafız eş-Şibli, (Mısır: Şirket'u Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu bi'l-Mısr, 1375/1955), 1/21-22.; Muhammed İshâk b. Yesâr İbn İshâk, Sîretu İbn İshak. thk. Süheyl Zekkar, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1398/1978), 52.; İbnu'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh,* thk. Amr Abdusselam Tedmiri, 1/380.; İbn Zebâle, *Ahbaru'l-Medine,* çev. Fatih Mehmet Yılmaz, 125.; Rivayetlere göre Tübba'ın Yesrib'i yakıp yıkmaması için karşısına çıkan Yahudi âlimler, ileri de bu şehre bir Peygamber'in geleceğini, eğer bu şehre zarar verirse başına felaketler gelebileceğini söylemişlerdir. Bunu duyan Tübba' başına felaketlerin gelmemesi için bu kararından vazgeçmek durumunda kalmıştır. İbnu'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh,* thk. Amr Abdusselam Tedmiri, 1/380.

[31] Umeri, *Medine Toplumu,* çev. Nureddin Yıldız, 50.; Özkuyumcu, "Nadîr", 32/275.;Bozkurt & Küçükaşçı, "Medine", 28/306.; Avcı, "Kurayza", 26/431.; Avcı, "Kaynukâ", 25/88.

[32] Algül, "Evs", 11/541.; Bozkurt & Küçükaşçı, "Medine", 28/306.; Bu dönemde Evs ve Hazrec ile beraber Beni Nadîr ve Beni Kurayza'ya mensup kişiler tarım ve hayvancılık ile uğraşırlarken ekonomik açıdan daha güçlü durumda olan Beni Kaynukâ Silah imaları ve kuyumculuk ile uğraşmıştır. Bozkurt & Küçükaşçı, "Medine", 28/310.

bileleri arasında: Sümeyr, Mâzinî, Serâre, Husayn b. Eslet, Rabî, Fâri', Hâtib, Ficâr ve Bu'as meydana gelmiştir.[33] Meydana gelen ilk savaş Sümeyr savaşıdır.[34] Evs ve Hazrec arasında meydana gelen bazı savaşlara değinerek Yesrib'in Cahiliye Dönemi Siyaseti hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

2. 1. Sümeyr Savaşı

Sa'd b. Zübyân Kabilesinden ve Sa'lebeoğulları'ndan Ka'b b. Aclân adında bir şahıs, Mâlik b. Aclân ile anlaşarak onunla beraber yaşamağa karar vermiştir. Ka'b b. Aclân bir gün Kaynukâoğullarına ait bir pazarda iken Gatafanoğulları'ndan bir şahsın yanında bir at ile beklediğini ve şöyle dediğini duymuştur: "bu şahıs şehrin en şerefli kişisidir." Adamın dediğini duyan bazı kimseler ise "en şerefli kişi Evs kabilesindendir, en şerefli kişi Yahudilerdendir" gibi sözlerle şeref yarışına başlamışlardır. Olayı gören Ka'b b. Aclân oradakilere kızarak kendilerine şehrin en şereflisinin Malik b. Aclân olduğunu söyleyince Evs kabilesinin Amr b. Avfoğulları'ndan olan "Sümeyr" adında biri Ka'b'ın dediklerine kızarak onu dövmüştür. Ka'b ve Sümeyr arasındaki tartışma devam ederken Ka'b'ın Kaynukâoğullarına ait bir pazarı ziyareti esnasında Sümeyr Ka'b'ı öldürmüştür. Ka'b'ın öldürüldüğünü duyan Malik b. Aclân da Avfoğullarına elçi göndererek katili teslim etmelerini istemişse de Avfoğulları katili bilmediklerini fakat isterlerse diyet ödeyebileceklerini söylemişlerdir. Her iki taraf başta diyet konusunda anlaşmış olsa da diyetin ne kadar verileceği ile ilgili ortaya çıkan tartışma sonucu savaş kararı alınmıştır. Savaş devam ederken çevre kabilelerinde katılımıyla savaş Evs kabilesinin galibiyeti ile sona ermiştir. Evs kabilesi Malik b. Aclân'a elçi göndererek diyet vereceklerini böylece savaş ortamının ortadan kaldırılmasını, yerine barışın gelmesini istemişlerdir. Diyet konusunda anlaşan iki grup her ne kadar barışmış olsalar da zaman zaman aralarındaki çatışmalar devam edegelmiştir.[35]

2. 2. Bu'as Savaşı

Hicretten 5 veya 6 yıl önce meydana gelen bu savaşın nedeni; Evs kabilesinden bir şahsın Hazrec'e sığınan bir yabancıyı öldürmesi sonucu başlamıştır.[36] Durum böyle olunca iki taraf arasındaki ortam yerini savaş ortamına bırakmıştır. Evs ve Hazrec kabileleri arasında yapılan savaşların neredeyse tamamını Hazrec kabilesi[37] kazanınca Evs kabilesi Nadîr ve Kaynukâoğulları ile muahedelerini yenileyip Hazrec'e karşı kendilerinden yardım istemişlerdir. Nadîr ve Kaynukâoğulları yanlarına diğer küçük Yahudi kabileleri de alarak Evs'in yanında olduklarını

---

[33] İbnu'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh,* thk. Amr Abdusselam Tedmiri, 1/586-604.; Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 81.; Önkal, "Hazrec", 17/144.

[34] Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi,* 256.; İbnu'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh,* thk. Amr Abdusselam Tedmiri, 1/586-587.; Buhl, "Medine", 7/462.

[35] İbnu'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh,* thk. Amr Abdusselam Tedmiri, 1/586.

[36] Asri Çubukçu, "Buâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/340.

[37] Umeri, Medine Toplumu, çev. Nureddin Yıldız, 50.; Buhl, "Medine", 7/462.

belirtmişlerdir. Yapılan muahede sonucu güçlenen Evs kabilesi, yeni bir savaş için hazırlıklara başlamıştır. Durumu öğrenen Hazrec kabilesi müttefiki olan Eşca' ve Cüheyne kabilelerine haber göndererek savaşa hazırlanmalarını istemiştir. Kırk gün süren savaş hazırlığının ardından iki grup Kurayzaoğullarına ait "Bu'as" denen mevkide karşı karşıya gelmişlerdir. Savaş devam ederken Hazrec kabilesi üstünlüğü eline almış ve Evs kabilesini "Urayd" denen mevkie kadar geri püskürtmüşlerdir. Daha sonra kim tarafından atıldığı belli olmayan bir ok Hazrec reisi Amr b. Nu'man'ı öldürünce, Hazrecliler dağılmaya başlamışlar ve savaşı Evs kabilesi kazanmıştır. Galibiyet kazanan Evs kabilesi Hazrec'e ait hurmalıkları ateşe vererek evlerini yıkmışlardır.[38]

Yapılan savaşların kendilerine zarar verdiğinin ve böyle devam ederlerse Yesrib'in hâkimiyetinin tekrardan Yahudilerin eline geçeceğini fark eden Evs ve Hazrec kabilesi aralarında barış yaparak Hazrec'ten Abdullah b. Übeyy b. Selül'ün başkanlığında birleşme kararı almışlardır.[39]

Bu'as savaşı Evs ve Hazrec kabileleri arasında yapılmış en meşhur ve en kanlı savaştır. İki kabile arasındaki bu şiddetli geçimsizlik iki tarafında barış ve huzur içinde yaşama arzusunu kamçılıyordu. Bu arzu onların İslâm'ı kabul etmesine ve barış ortamının oluşmasına neden olmuştur.[40] Bu savaştan sonra Hz. Muhammed'in Yesrib'e hicretiyle beraber Yesrib isim değiştirerek Medine olmuştur. Kardeş iki kabile olan Evs ve Hazrec ise İslâmiyet'i kabul ederek önderleri olarak Hz. Muhammed'i seçmişler[41] ve hicretten sonra barış içinde yaşamışlardır.[42]

SONUÇ

Hz. Muhammed'in Yesrib'e (Medine) hicret etmeden önce O'nun gelişine zemin hazırlayan durumları iyi bilmemiz halinde Hz. Peygamber'in geldiği ortamı, hicret sonrasında Ensar-Muhacir-Yahudi halk arasındaki ilişkileri daha iyi anlamış oluruz. Bunun içinde Yesrib'in tarihini, siyasetini ve sosyal hayatını iyi bilmek durumundayız.

---

[38] İbnu'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh,* thk. Amr Abdusselam Tedmiri, 1/601-603.; F. Buhl, "Buâs", *Milli Eğitim Bakanlığın İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1997), 2/42.; Krenkow, "Hazrec", 5/1/416.

[39] Umeri, *Medine Toplumu*, çev. Nureddin Yıldız, 50.

[40] Umeri, *Medine Toplumu*, çev. Nureddin Yıldız, 50.

[41] Evs ve Hazrec kabilesi her ne kadar Yahudi olmasalar da onlarla beraber yaşadıkları için onların adetleri ve dinleri hakkında bilgiye sahip idiler. Yahudilerin sürekli bir Peygamber'in geleceğini dile getirmelerinden böyle bir peygamberin geleceğinden haberdar idiler. Akabe denen yerde başlayan Müslüman olma sürecinin alt yapısını Yahudilerden duydukları bilgiler çerçevesinde olduğu söylenebilir. Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 81.; Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân,* 26.; İbnu'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh,* thk. Amr Abdusselam Tedmiri, 1/689.; İbn Zebâle, *Ahbaru'l-Medine,* çev. Fatih Mehmet Yılmaz, 29.; İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebeviyye,* thk. Mustafa Siga ve İbrahim el-Ebyari ve Abdulhafız eş-Şibli, 1/428-429.; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük,* 2/354.; İbn Hibbân Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimî el-Bustî, *Siretu'n-Nebeviyye,* (Beyrut: Kutubu's Sakafiyye, 1417), 1/102-103.

[42] İbnu'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh,* thk. Amr Abdusselam Tedmiri, 1/602.; Algül, "Evs", 11/541.

Yesrib'e yerleşen ilk kavim Amâlikalılar olmasına rağmen şehrin siyaseti hakkında sadece Yahudilerin şehre geldiği dönemde aralarında çatışmaların yaşandığı ve bu çatışmalar neticesinde Yahudileri Amâlika'lıların son kalıntılarını Yesrib'ten göndererek şehre hâkim olduklarını söyleyebiliriz. Amâlikalılar Yesrib'i siyasi açıdan ziyade sosyal açıdan etkilemişlerdir. Zira ilk defa hurmalıklar edinmeleri, ziraatla uğraşmaları şehre sonradan gelenler için geçim kaynağı sağlamıştır. Yesrib'e daha sonra yerleşen Yahudiler ise (Nadîr-Kaynukâ-Kurayza) Amâlikalılardan hâkimiyeti alarak şehrin tek hâkimi konumuna gelmişlerdir. Özellikle ticaret ve silah yapımı ile uğraşmaları onları maddi yönden diğer kabilelere karşı üstün duruma getirmiştir. Yahudiler Yesrib'i tek başlarına yönettiklerinde maddi durumu en iyi olan Beni Kaynukâ diğer iki kabileye nazaran şehirde daha fazla söz hakkına sahiptir.

Evs ve Hazrec kabilesinin Yesrib'e yerleşmesi ile ilk başlarda güçsüz durumunda olmalarında dolayı şehrin dışında yaşamaları Yahudiler için bir tehdit değildi. Fakat zamanla çevre kabilelerden aldıkları destekle kendilerine zulmeden Yahudilere galip gelerek şehrin hâkimiyetini ellerine almışlardır. Yesrib'in yönetimi iki kardeş kabile olan Evs ve Hazrec'in eline geçince durumu hazmedemeyen Yahudi kabilelerin bu iki kabile arasına nifak sokarak onların uzun yıllar boyunca birbirleriyle savaşmalarına neden olmuşlardır. İki kabile arasında meydana gelen sonra savaştan sonra (Bu'as) kabile reisleri durumun bu şekilde gitmeyeceğin, eğer aralarındaki çatışma durumu devam ederse şehrin hâkimiyetinin ellerinden alınarak Yahudilere tekrardan geçeceğini düşünerek barış ortamının sağlanması gerektiğini söylemişlerdir.

Barış ortamının arayışları devam ederken Mekke'ye gelen bir grup Yesrib'li, Hz. Peygamber ile tanıştıktan sonra O'nun iki kabile arasındaki barış ortamını sağlayabileceğini, kendilerine başkanlık yapabileceği düşüncesi ile Müslüman olmuş ve Allah Resul'ünü Yesrib'e davet etmişlerdir.

KAYNAKÇA

Algül, Hüseyin. “Evs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 11/541-542. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2016.

Avcı, Casim. “Kaynukâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 25/88. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Avcı, Casim. “Kurayza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 26/431-432. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Davud. *Ensâbü’l-Eşrâf,* thk. Süheyl Zekkar ve Riyad ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Daru’l-Fikr, 1417/١٩٩٦.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Davud. *Futûhu’l-Buldân.* Beyrut: Daru’l ve Mektebetu’l-Hilal, 1988.

Buhl, F. “Buâs”. *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi.* 2/42. İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1997.

Buhl, F. “Medine”. *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi.* 7/459-471. İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1997.

Bozkurt, Nebi & Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Medine”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 28/305-311. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Çubukcu, Asri. “Buâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 6/340. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Erdem, Sargon. “Amâlika”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 2/556-558. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Günaltay, Mehmet Şemsettin. *İslâm Öncesi Arap Tarihi,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.

Harman, Ömer Faruk. “Tübba’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 41/455-456. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

İbnu’l-Esîr, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed. *Kâmil fi’t-Târîh.* thk. Amr Abdusselam Tedmiri. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru’l-Kitabu’l-Arabiyye, 1417/1997.

İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimî el-Bustî. *Siretu’n-Nebeviyye.* 2 Cilt. Beyrut: Kutubu’s Sakafiyye, 3. Basım, 1417.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Eyyûb el-Hımyerî. *Siretu'n-Nebeviyye.* thk. Mustafa Siga ve İbrahim el-Ebyari ve Abdulhafız eş-Şibli. 2 Cilt. Mısır: Şirket'u Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu bi'l-Mısr, 2. Basım, 1375/1955.

İbn İshâk, Muhammed İshâk b. Yesâr. *Sîretu İbn İshak.* thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1398/1978.

İbn Zebâle, Muhammed b. Hasan. *Ahbaru'l-Medine.* çev. Fatih Mehmet Yılmaz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

İsfehani, Rağıb. *Müfredat.* çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

Köse, Feyza Betül. *Medine'de Sosyal Hayat-Dört Halife Dönemi-,* İstanbul: Mana Yayınları, 2. Basım, 2016.

Krenkow, F. "Hazrec". *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi.* 5/1/415-416. İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1997.

Önkal, Ahmet. "Hazrec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 17/143-144. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Özkuyumcu, Nadir. "Nadîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/275-276. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Selıgson, M. "Amâlik". *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi.* 1/392. İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1997.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük.* 11 Cilt, Beyrut: Daru't-Turas, 2. Basım, 1387.

Umerî, Ekrem Ziya. *Medine Toplumu.* çev. Nureddin Yıldız. İstanbul: Risale Yayıncılık, 1988.

CAHİLİYE DÖNEMİ'NDE HRİSTİYAN ARAPLAR

Esra Kanberoğlu*

GİRİŞ

İslâmiyet'ten önceki dönem Arap tarihi Cahiliye çağı olarak ele alınmakta ve bu dönemin kültürü de Cahiliye kültürü olarak değerlendirilmektedir. Hz. Muhammed'in Kur'ân vahyi ile peygamber olarak görevlendirildiği ortamı doğru tanımak ve anlamak, Cahiliye Dönemi'nin şartlarını, hayat algısını ve düşünce yapısını anlamayla doğru orantılıdır diyebiliriz. İslâm öncesi Arap Yarımadası'nda dini yapıyı doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için öncelikle Cahiliye kavramını doğru anlamamız gerekmektedir. Cahiliye, "cehl" fiilinden türemiş bir mastar olup sözlüklerde "bilmemek, tanımamak, kaba davranmak ve gücendirmek" gibi anlamlara gelmektedir. İslâmi dönemde ortaya çıkmış bir kavram olan Cahiliye, gerek Kur'ân-ı Kerim'de gerekse hadislerde Arapların İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmi devirdekinden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu nedenle Arapların İslâm'dan önceki dönemine genellikle "Cahiliye" veya "Cahiliye çağı/asru'l-câhiliyye", o dönemde yaşayan şairlere de "Cahiliye şairleri/şu'arâu'l-câhiliyye" denilir.[1] Cahiliye Dönemi'nde Arap Yarımadası'nda çeşitli dinleri varlığından söz etmek mümkündür. Yemen'de, Horrân vadilerinde ve yukarı Irak'ta Vaftizci Yahyâ Hristiyanları olarak bilinen Sabiiler'in, Bahreyn ve Irak'ta Mecusi grupların, Yemen, Vadi'l Kurâ, Hayber, Teymâ, Yesrib'de Yahudiler'in bulunduğu bildirilmiştir. Hz. İbrahim'in kalıntılarını devam ettiren kişilerin oluşturduğu Haniflik dini ve Yarımada'nın her tarafına yayılmış diğer bütün inançlardan daha fazla etkiye sahip Putperestlik inancı da mevcuttur. Bütün bu dinlerin yanında Hristiyanlık az da olsa kendine alan bulmuştur. Esasında Hristiyanlık Roma devleti gözetiminde Kudüs bölgesinde ortaya çıkmış, zamanla Yahudilikten uzaklaşmış ve evrenselliğini ilan etmiştir. Nasıralı İsa mesajını İsrailoğulları arasında yaymaya çalışırken birçok tepkiyle karşılaşmıştır. Yahudi gruplar tarafından idama mahkum edilmiştir. Kendisine

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, esra_kanberoğlu@hotmail.com.

[1] Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim 1 Mart 2020).

verilen çarmıh cezasıyla hayatını kaybetmiştir. üç gün sonra dirilmiş, kırk gün boyunca dünyada havarileriyle yaşamıştır. Son tebliğlerini yapan İsa Mesih sonra gökyüzüne çekilmiş ve Baba Tanrı'nın sağına oturmuştur. İsa Mesih göğe çekilmeden önce şakirtlerine öğütlerde bulunmuştur. Musa'nın şeriatını tamamlayıcı olarak geldiğini söyleyen ve ömrü boyunca dinini İsrailoğullarına tebliğ eden İsa Mesih karar değiştirerek havarilerine dünyanın her tarafına gitmelerini ve insanları Baba-Oğul-Kutsal Ruh adına vaftiz etmelerini emretmiştir. İncillere göre şakirtler vaftiz oluşundan göğe yükselişine kadar hep İsa ile beraber olmuşlardır. Kendilerine İsa tarafından verilen özel yetenekleri sayesinde aldıkları emri yerine getirmek için yoğun çaba harcamışlardır. Bu gayretle Roma İmparatorluğunun birçok bölgesinde yayılma alanı bulmuşlardır. Hristiyan nufüsunun artması beraberinde problemlerde getirmiştir. Yapılan büyük çaplı konsillerle bu problemler aşmaya çalışılmış fakat fikir ayrılıkları önlenememiştir.

Hristiyanlığın Arap Yarımadası'na Girişi

Hristiyanlık Arabistan'a dördüncü miladi asırdan itibaren, kuzeyde Suriye ve güneyde Habeşistan'dan iki yolla sokulabilmiştir. Suriye yoluyla Arabistan'a giren Hristiyanlar doğu kilisesinde çıkan mezhep ihtilafları üzerine İmparatorluk topraklarında barınamayan muhalif gruplardır.[2] İmparator Konstantin ile özgürlüğüne kavuşan kilise daha zor ve karmaşık tartışmaların içine düşmüştür. Hristiyan dünyası İsa'nın şahsiyeti ve teslis konularında fikir ayrılıkları yaşamıştır. Kudüs ile Roma kilisesi arasında anlaşmazlık çıkmıştır. Farklı teolojik görüşlere sahip olan AriusBaba ile Oğul arasındaki "ayrılığı" vurgulamaktaydı. Arius muvahhit inancında olup, Tanrı'nın bir olduğunu, Tanrı'nın kelimesi olan ezeli Mesih'in, alemin yaratılmasından önce yaratıldığını, yahut onun yaratılmış bir kul ve kendisiyle O'nun gökleri ve yeri yarattığı Tanrı'nın kelimesi olduğunu savunmaktadır.[3] Roma tarafından bastırılmak istenen monoteist inanç İznik Konsili ile bastırıldıysa da engellenememiştir. Roma'nın baskısından kaçan farklı görüşlerdeki gruplar Arap Yarımadası'nı kurtuluş görmüşlerdir. Ticaret, misyonerlik faaliyetleri gibi sebeplerden de bölgede Hristiyan nüfusu oluşmuştur.

Hristiyanlığın Kuzey'de Hire Arapları ve Gassaniler olmak üzere Benû Uzra, Benû Amile, Cuzâm, Tayy, Tağlib, Tenuh gibi birçok Arap kabilesi arasında yayıldığı ifade edilmiştir.[4] Bölgede Nasturi ve Ya'kubi mezhepleri görülmüştür. Hire Hristiyanları da Nasturiliği benimsemiştir. Hristiyanlığın Yemen ve Güney Arabistan'a girişi miladi dördüncü asrın ortalarına doğru olmuştur. Hristiyan Habeşlilerin 29 yıl Yemen'e devam istilaları esnasında Hristiyanlık Necran Arapları arasında yayılmıştır.[5]

---

[2] Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 91.

[3] Alparslan Yalduz, "Konsillerin Hristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili", *Dergipark* (Erişim 19 Şubat 2020).

[4] Zekiye Sönmez, "Necran'da Hristiyanlık ve Hz. Muhammed'in Necran Hristiyan Din Adamlarıyla Münasebeti", *Dergipark* (Erişim 19 Şubat 2020).

[5] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 93.

Arap Hristiyanlardaki Mezhepler: Nasturilik ve Yakubilik

451 yılında yapılan Kadıköy konsilinde İsa'nın tanrısal ve insani olmak üzere iki doğası olduğunu kabul eden *Diofizitler* ile tek doğası olduğunu kabul eden *Monofizitler* ayrışmışlardır. Diofizit anlayışa sahip Nasturilik ve Monofizit anlayışa sahip Yakubilik mezhepleri Arap Yarımadası'nda yangınlık göstermişitr. Hıristiyanlığa ait tartışmaların olduğu süreçte, Germenika (Kahramanmaraş) doğumlu İstanbul Patriği Nestoryus, İsa'nın, insan olarak dünyaya geldiğini ve vücuduna Logos'un (Kelam) girmesi ile Tanrı olduğunu ileri sürmüştür. Diğer bir ifadeyle İsa'nın bir şahsa ve birbirine karışmayan ilahi ve insani olmak üzere iki doğaya sahip olduğunu iddia etmiştir. Bundan dolayı Nestoryus, Meryem'in de insan olan İsa'nın (Mesih'in) annesi olduğunu dolayısıyla Meryem'e Teotokos (Tanrı Annesi) değil İsa'nın annesi (Kristotokos) denilebileceğini ifade etmiştir. Nestoryus'un görüşlerini kabul edenler de Nasturîler olarak anılmıştır. Böylece Nestoryus, 431 yılında Efes Konsili sonrasında aforoz edilmiştir. İsmini 428 yılında İstanbul piskoposu olan Nestorius'tan alan bu Kilise, Doğu Süryani Kilisesi olarak da anılır. Bu Kilisenin de ana gövdeden kopuşu teolojik tartışmalardan ileri gelir. Meryem hakkında Theotokos unvanının kullanılamayacağını savundukları için aforoz edilmişler ve son olarak 553 yılında toplanan beşinci İstanbul Konsilinde tamamen yasa dışı sayılan bir öğreti olarak kabul edilmiştir. Nasturi Kilisesinin en önemli özelliği, misyonerlik faaliyetlerini İran'dan Türkistan'a, Çin ve Hindistan'a kadar taşımasıdır. Nasturilerin bu şekilde yayılmasına etki eden kuvvet onların manastır hayatına verdikleri önemdir. Manastır sistemi Nasturi Kilisesine bilinmeyen bölgelere gidip her türlü tehlikeyi göze almaya hazır adanmış insanlardan oluşan bir ordu sağlamıştır.[6] Nestoryus'un görüşlerini benimsemeyenler ise "Süryani (Kadim) Kilisesi / Antakya Süryani Patrikliği" olarak zikredilmişlerdir. Bu gruba, "Yakubiler" de denilmiştir. Yakubiler/Yakubi Kilisesi ismi, İstanbul Patrikliği'nin, Antakya Patrikliği'nden ayrılması ile Şanlıurfa'nın Viranşehir ilçesinde doğan Urfa Episkoposu Yakup Baraday'ın/Bardaysan'ın (Yakub Burd'ono), Süryaniliğe yeniden hayat vererek teşkilatlandırması ve canlandırması neticesinde kendisine atfen verilmiş bir isimdir. Zaten XIX. yüzyıla kadar Yakubilerin, "Batı Süryanileri" ve Nasturilerin de "Doğu Süryanileri" olarak isimlendirildiği ve XIX. yüzyıldan sonra Yakubiler (Yakubi Kilisesi) için Süryani (Süryani Ortodoks Kilisesi) ve Nasturi (Nasturi Kilisesi) için "Asuri (Doğu Asur Kilisesi)" adının kullanıldığına da vurgu yapılmaktadır.[7] Bu yeni din ilk kez Antakya'da kurulmuş ve ilk defa havarilere bu topraklarda 'Hıristiyan' denmiştir. Aziz Petrus'a kadar geri giden bir geleneğe sahip bu Kilise de pagan zulüm devrini acı bir şekilde yaşamıştır. Kadıköy Konsili'yle Antakya'nın monofizit doktrini dışlanmıştır. Bu doktrinin son savunucusu patrik Severus ölünce çift başlı bir sistem ortaya çıkmıştır. Buna göre Antakya Kili-

---

[6] Aziz Suryal Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarih*, çev. Nurettin Hiçyatmaz, (İstanbul: Doz Yay., 2005),208.

[7] Mehmet Alparslan Küçük, "Türkiye'nin Turistik Dini Mekanlarına Bir Örnek: Süryani Dinî Merkezleri" *Dergipark* (Erişim 7 Mart 2020).

sesini temsil ettiklerini söyleyen iki patriklik oluşmuştur. Birisi Melkit, yani Rum Ortodoks çizgisindedir. Diğeri Süryani Monofizit geleneğini temsil eder. Birinci çizgi yönünü Bizans'a çevirmiş, ikinci çizgi de Greklerden bağımsızlık arayışıyla yönünü Doğu'ya çevirmiştir. İşte bu ikinci çizgi, en büyük aziz Jacob Baradæus (Yakup Baraday) ile özdeşleşir. Yakubi Kilisesinin en ayırt edici özelliği çileciliğe verdiği aşırı önem olarak zikredilebilir.[8]

HRİSTİYAN ARAP DEVLETLERİ

A. Gassânîler

Gassânîler Roma imparatorluğuna bağlı olarak Suriye'de hüküm sürmüş ve İslâm'ın doğuşuna kadar varlığını sürdürmüştür. Aslen Kahtânilere mensup olan Gassânîler Cefne b. Amr b. Amir başkanlığında önce Tilhâme'ye sonrada Suriye taraflarına gelerek Gassân suyu kenarına yerleşmişlerdir. Yerleştikleri yere nispetle bunlara Gassânîler veya reisleri Cefne'ye nispetle Cefne oğulları, Cefne ailesi denilmiştir.[9] Gassânîler Hristiyanlaşmışlar ve Yakubi mezhebini kabul etmişlerdir. Sa'lebe b. Amr'dan sonra bir Bizans valisi gibi hareket eden Gassânî hükümdarlarından II. Hâris b. Cebele zamanında (529-569) hânedanlık en ihtişamlı dönemini yaşadı. II. Hâris'e, ordusuyla Bizanslılar'a yardım ettiğinden dolayı 529 yılında Bizans'ta imparatordan sonra en büyük unvan olan "büyük emîr" (phylarkhos) unvanı verilmiş ve Petra genel valiliğine tayin edilmiştir. Monofizit kilisesinin ileri derecede bir taraftarı olan II. Hâris b. Cebele kaynaklarda Hâris el-A'rec veya Hâris el-Ekber unvanıyla anılır. II. Hâris, 563 yılında Bizans İmparatoru I. Iustinianos'un davetlisi olarak Kostantiniye'ye gitmiştir. Onun Bizans sarayında görünmesi imparatora büyük itibar kazandırmıştır. Hâris'in bu ziyaretine, kendisinin gayret ve desteğiyle Urfa monofizit piskoposu olan Ya'kūb el-Berdaî de katılmıştır. Monofizit mezhebi Bizans merkez kilisesinin en büyük muhalifi olup iki kilise arasında şiddetli bir çekişme olmuştur. Ancak monofizit olan Hâris'in Bizans'a yakınlığı ve bu husustaki gayretleriyle iki kilise arasındaki görüş ayrılıkları ve düşmanlıklar bir hayli azalmıştır. Hâris'in bu mezhebin savunucusu olmasından dolayı monofizitlik Suriyeli Araplar arasında yaygınlık kazanmıştır. Gassânîler'in monofizit kilisesine verdiği desteği sürdüren Münzir b. Hâris'in Bizans kilisesinin etkisi altında kalan imparatorla arası açılmıştır. Bizans imparatoru kendisine karşı bir suikast hazırlamış, fakat başarılı olamamıştır. Bunun üzerine Münzir üç yıl müddetle Bizans'la irtibatını kesmiştir. Fakat Hîreliler'in Suriye topraklarına sürekli olarak saldırmaları Bizans'ın güney sınırının güvenliğini tehdit ettiğinden İmparator Gassânîler'le tekrar uzlaşmak zorunda kalmıştır. Rusâfe'de yapılan görüşmelerde iki devlet arasındaki ilişkilerin eskisi gibi sürdürülmesi kararlaştırılmıştır.[10] Roma ve İran İmparatorluklarının sınırları üzerinde kurulan "Gassâniler

[8] Atiya, *Doğu Hristiyanları Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz, 207.
[9] Mustafa Fayda (ed.), "*İlk Dönem İslâm Tarihi*", (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 2005), 5.
[10] Ahmet Ağırakça, "Gassânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (Erişim 25 Şubat 2020).

Devletinin" menşei hakkında İbn Hişam'ın naklettiği Ma'rib Seddi yakınlarındaki Gassan Pınarı rivayeti ile Batlamyos'un verdiği haberlerin uygunluğuna işaret edildikten sonra bu devletin Bizans, İran ve Müslümanlarla olan münasebetleri, 636 yılında Ömer b. Hattab devrinde saltanatına son verilen Eyhem oğlu Cebele ile tarih sahnesinden silindikleri kaydedilmiştir.[11]

Cahiliye Dönemi ve Gassâniler

İslâm'ın ilk döneminde ve İslâm öncesi dönemde Arap Yarımadası'nda Kervan tüccarlarının vazgeçilmezleri olan bazı önemli cahiliye panayırları vardı. Bunlardan biri de Gassânîlerin zaman zaman yönetiminde söz sahibi olduğu Dûmetü'l Cendel pazarıydı. Şam yolu üzerinde, Nebatilerin başkenti Petra'nın 400 km. doğusunda stratejik bir yerleşim merkeziydi. O zamanlar önemli bir yerleşim merkezi olan şehrin, taştan yapılmış bir kalesi vardı. Zaten kentin adında bulunan "cendel" kelimesi de de taş demektir. Bu pazarın hükümranlığı (sahipliği ve mâlikiyeti) Sasanilerin kontrolünde olan İbadîlerin eline geçerse Uhaydır ona başkan oluyor ve pazarı yönetiyordu. Gassaniler buna sahip olurlarsa, Kunâfe başa geçiyordu. Bu iki rakip hükümdar birbirine bilmeceler sorarak yarışıyor, galip gelen pazarın vergisini ele geçiriyordu. Dûmetü'l-Cendel Pazarına gitmek için Kureyşliler Mekke'den hareket ederler ve bu pazara ulaşmak için iki yol kullanırlardı. Dûmetü'l- Cendel pazarında ayrıca, Arap şiirinin gelişmesi açısından önemli olan şiir müsabakaları da tertip edilmekteydi.[12] Bizans'ın resmi kilisesi ticaret yolları üzerinde birçok manastır yaptırmıştı. Araplar, ticaret yolları üzerindeki bu Hristiyan manastırları vasıtasıyla Grek kilisesinden de haberdar idiler. ·Böylece Araplar, Hristiyan misyonerler, manastırlar ve komşu oldukları Hristiyan devletleri vasıtasıyla Hristiyanlıktan haberdar olmuşlardır.[13] İslâm öncesi dönemde Mekke tarihinde oldukça önemli bir yere sahip olan Haşimb. Abdülmenaf Gassânilerle ticari ve diplomatik ilişkiler kurmuştur. Ticaret yolları etrafında yaşayan kabilelerle kervanların geçiş güvenliğini sağlayan 'ilaf' denilen anlaşmalar yapmıştır. Ticareti aktif ve kurumsal bir yapıya kavuşturmuştur.[14]

Gasâniler'in bölgede ulaştıkları medeniyet seviyesi soydaşları olan diğer Arap devletlerinden daha üst düzeyde idi. Suriye'de harabeleri bulunan çok sayıdaki Gassâni şehri ve kasabaları bunun kanıtıdır. Gassâni saraylarında ağırlanan ünlü şairler, edebiyatçılar, İslâm öncesi dönemde Yunan ve Suriye kültürü yanında Arap kültürünün de canlı tutulmaya çalışıldığını göstermektedir. Şairler tarafından Arap kabileleri arasında meydana gelen meselelerin ğina ile dile getirilmesi normal sayılmıştır. Arapa göre ğina, aşk, macera ve hikrnetli sözlerin söylendiği önemli işlerden biridir. Onun için, Nabatlılar, Gassâniler ve Hire Arapları normal hayatlarında

---

[11] Yaşar Kutluay, "İslâm'dan önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı", *Dergipark* (Erişim 7 Mart 2020).

[12] Murat Sarıcık, "Cahiliye Dönemi'nde Arap Yarımadası Panayırları", *İSAM*(Erişim 25 Şubat 2020)

[13]Sıddık Ünalan. "Risalet Öncesinde Arap Yarımadası'nda Dinler ve Bir Peygamber Beklentisi" *İsam*(Erişim 25 Şubat 2020).

[14] Hüsnü Ezber Bodur, "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslâmi Bilince Doğru", *Akademik Siyer Dergisi* 1/1 (Ocak 2020),55

ğina ile uğraşmışlardır. Onların bu yaşantılarına, özellikle bayram ve toplantılarına kadınlar da katılmıştır.[15]

B. Hireliler (Lahmîler)

Başşehri Hire olan Lahmîler'e bu sebeple Hireliler, kurucularına nispetle Amr b. Adî oğulları, Amr'ın babasının ve dedesinin bazı rivayetlerde Nasr şeklinde zikredilmesinden dolayı Nasrîler ve üç kralları Münzir adını taşıdığı için Menâzire de denmiştir. Suriye'de hüküm süren diğer Arap hanedanı Gassâniler Bizans İmparatorluğuna, Hireliler ise Sasanîlere bağlıydı. Sasanîler için bir tampon devlet vazifesi gören Hireliler özellikle 4 ve 6. yüzyıllarda Bizans ve Gassâniler karşısında yer alarak siyasi ve askeri bakımdan önemli roller oynamıştır. Lahmî hükümdarlarının en meşhuru İmruülkays devletin büyümesini sağlamıştır ve Hristiyanlığı kabul ederek Sasanilerin yanında Bizansla ittifak yapmıştır. [16]Hireliler başlangıçta putperesttir. Daha sonra buraya Hristiyanlık girmiştir. Buranın 6. yüzyılın başlarından itibaren bir piskoposluk merkezi olduğu bilinmektedir. Yine aynı yüzyılın ortalarında Hire'de Nasturi kilisesine mensup bir Hristiyan topluluk mevcuttur. Aynı yüzyılın sonuna doğru Numan b. Münzir resmen Hristiyanlığı kabul etmiştir.[17] Numan b. Münzir'in Sasani Hükümdarı tarafından atıldığı hapishanede ölmesi üzerine Hireliler Sasanilerin merkezine bağlı bir valilik haline gelmiştir.[18] Hire krallığı Hz. Ebu Bekir zamanında Halid b. Velid tarafından ortadan kaldırılmıştır.

Cahiliye Dönemi ve Hireliler

Hire ticaret ve kültür şehri olarak gelişmiş, sanatta da ilerlemiştir. Hire şehrinde yapılan eşya arasında at eyerleri önemli bir yerdedir. Şairler Hire kralları katında iyi kabul görmüşler ve mutlulukla burada kalmışlardır. Söylentiye göre yazı burada yaygınlaşmış ve Arap Yarımadası'na buradan yayılmıştır. Hire kervanlarında Kureyşlilerin ücretli koruyuculuk ettikleri İbn Hişam'da uzun uzun anlatılır. Basra körfezi yolu ile geçen ticaret mallarının çoğu Hire'den geçmiştir. Hire Miladi 3 ve 7. yüzyıllarda ticaret alanındaki büyük önemini korumuştur. Yılda bir kez olmak üzere burada büyük panayırlar kurulmuştur. Hire Sümerlerden alınıp geliştirilen İran uygarlığından faydalanmıştır. Hire kralı İmruülkays'ın mezar yazıtlarından Hirelilerin Nabat takvimini kullandıkları anlaşılmıştır. Hireliler ilk zamanalar bütün Araplarda olduğu gibi çok tanrılı bir puta tapıcılık egemen olmuştur. Miladi 5. yüzyılın ortalarında Hristiyanlığın doğuda Nasturiler, Yakubiler ve Melkitler adlarıyla mezheplere ayrıldığı sırada İbadîler Nasturi mezhebine girip Hire şehrinde bir topluluk oluşturmuştur. Hireliler daha öncesinde el-Uzza

---

[15] Şahâde Ali En-Nâtur, "İslâm'a Göre Ses ve Mûsiki Sanatı", *Dergipark* (Erişim 4 Mart 2020).
[16] Mehmet Ali Kapar, "Lahmîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 7 Mart 2020).
[17] Fayda, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 6.
[18]Adnan Demircan, *Hz. Peygamber'in Doğduğu Çevre ve Toplum* (İstanbul: Siyer Yay., 2015),67.

adlı putlarıyla ünlü olmuştur. 6. yüzyılın ikinci yarısına kadar Uzza adına kurbanlar kesilmiştir.[19] Bereketli topraklara sahip olan Lahmîler tarım ve hayvancılığın yanında ticaretle de uğraşmışlardır. Her yıl Hire'de kurulan panayıra Suriye, Yemen, Uman, Hicaz, Bahreyn, İren ve Hindistan'dan pek çok kervan katılmıştır. Lahmîler arasında dericilik, kuyumculuk, bakırcılık, demircilik ve dokumacılık çok gelişmiştir. Lahmîler döneminde Hire ve Enbar şehirlerinde Arap dili, edebiyatı ve yazısı büyük gelişme göstermiştir. Lahmî kralları edip ve şairleri korumaları altına almış ve birçok ünlü Cahiliye Dönemi şairini saraylarına davet etmişlerdir. Özelliklede Hire'de tıp, eczacılık ve felsefe alanlarında önemli bazı çalışmalar yapılmıştır.[20] Cahiliye Dönemi'nde Ömer b. Hattab Hireli Ka'b b. Adiyy ile ortak ticaret yapmış ve bu şahıs Hireli ilk Müslüman olarak Halife Ebu Bekir ve Ömer b. Hattab tarafından Mısır kralı Mukavvıs'a gönderilmiştir.[21]

C. Necrânlılar

Arap Yarımada'sının Güney kesimlerinde yer alan Necrân, İslâm öncesi dönemde iki önemli kervan yolunun kesiştiği, Vadinecrân olarak bilinen bir yerde kurulmuştur.[22] 5. yüzyılda Hire ile ticaret yapan Hayyan vasıtasıyla Hristiyanlığın girmeye başladığı Necrân daha sonra Bizans İmparatoru Justinianos'un (527-565) zulmünden kaçan monofizitlerin sığınması sonucunda Doğu Kilisesinin Güney Arabistan'daki başlıca merkezi haline gelmiştir.[23] Necrânlı tacir Hayyan, ticaret için Necrân'dan Konstantiniyye'ye (İstanbul) kadar gitmiş; yolculuğu esnasında birçok Hıristiyanla karşılaşmış ve özellikle Hire'deki Nasturi Hıristiyanlardan etkilenerek bu dini benimsemiştir. Hayyan, Necrân'a döndüğünde önce ailesini Hıristiyan yapmış ve daha sonra Necrân ve çevresinde Hıristiyanlığı yaymak için çaba göstermiştir.[24] 523 yılında, Yahudiliği kabul etmiş olan Himyerî Hükümdarı Zûnüvâs şehri ele geçirmiştir ve buradaki Hristiyanlara şiddetli baskı uygulayıp dinlerinden dönmelerini istemiştir. İnançlarından vazgeçmeyen çok sayıda Hristiyan içi ateş dolu hendeklere atılarak yakılmıştır. Bunun üzerine Hıristiyanlığın temsilcisi ve koruyucusu Bizans'ın desteğiyle Habeş Necâşîsi Yemen'e bir ordu göndermiştir. Zûnüvâs'ın mağlûp edilip Himyerî yönetimine son verilmesiyle bölge Habeşistan hâkimiyeti ve Bizans nüfuzu altına girmiştir. Bu dönemde Necrân'da birçok kilise ve manastır inşa edilmiştir. Özellikle yakılarak öldürülen Hristiyanların anısına yaptırılan ve Kâʻbetü Necrân (Deyrü Necrân) denilen manastır-kilise ünlü bir ziyaret yeri haline geldi. Bakımını ve diğer hizmetlerini Benî Hâris b. Kâʻb (Belhâris) kabilesinin kollarından Benî Abdülmedân b. Deyyân'ın üstlendiği kilise ve Saint Arethas adıyla aziz ilân edilerek onun koruyucusu sayılan

---

[19] Neşet Çağatay, *Sorularla İslâm Dini ve İslâm Tarihi*(Ankara: Gündoğan Yay., 1997),76.
[20] Kapar, "Lahmîler".
[21] Ahmet Hamdi Furat, "*Hanefi Mezhebinin İlk Oluşum Dönemi: KûfeEkolü* (İstanbul: Yayın Yay., 2007),17.
[22] Zekiye Sönmez,"Necran'da Hristiyanlık ve Hz. Muhammed'in Necran Hristiyan Din Adamlarıyla Münasebeti".
[23] Mustafa Bilge, "Necran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 7 Mart 2020).
[24] Zekiye Sönmez,"Necran'da Hristiyanlık ve Hz. Muhammed'in Necran Hristiyan Din Adamlarıyla Münasebeti".

şehitlerin başı Hâris b. Kâ'b sebebiyle Necran kutsallık vasfı kazanmış ve Hıristiyanlığın hac merkezlerinden biri olmuştur.[25]

Cahiliye Dönemi ve Necrânlılar

Necrân, İslâm öncesi ve İslâmî dönemde, verimli topraklara sahip tarım, ticaret ve sanayi (özellikle deri ve dokuma) kenti olarak gözde bir yerleşim yeri olmuştur. Bugün ise o, Yemen'in kuzeyinde Suudi Arabistan'ın sınırları içinde yer alan tarihî ve modern özellikler taşıyan bir şehirdir. Habeşlilerin, Zû Nuvâs'ı etkisiz hale getirmesiyle başlayan yaklaşık elli yıl Habeş etkisinde kalan Yemen ve Necrân bölgesi, büyük oranda Hıristiyan kültürünün etkisinde kalmıştır. Ebrehe ve oğulları, Yemen ve Necrân'da Hıristiyanlığı ve Hıristiyan kültürünü yaymak için çok çaba göstermiştir. Hatta Ebrehe, ülkenin başkenti Zafâr'ı Hıristiyanlığın Yemen'deki merkezi yapmak istemiş ve bu sebeple orada Necrân Kâbesi veya Kulleys (Kalis) adında çok büyük bir kilise yaptırmıştır. Necrân, gelişen bir Arap merkez kenti olmuştur. Aslında Necrân, Mekkelilerin ve Muhammed'in ziyaret ettiği Via Odorifera (hoş kokulu) bir kervan şehri olarak, yarımadada Arap Hıristiyanlığının en büyük merkezi olduğu bilinmektedir. Arapça kaynaklar, Hz. Muhammed'in 'Ukâz Fuarı'nı ziyaret ettiğini, fuarda Araplara monoteizmi vaaz eden Necrân Hıristiyan Piskoposu Kuss b. Sâide el-İyâdî ile karşılaştığını ve onu bir deve üzerinde vaaz ederken dinlediğini kaydeder. [26]Bu olaydan sonrada Hz. Muhammed birçok kez Necrân'la etkileşime girmiştir. Hz. Peygamber H. IX senesi İslâm'a davet etmek üzere Necrân Hristiyanlarına Muğıre b. Şu'be'yi göndermiştir. Onlarla Muğıre b. Şu'be arasında şöyle bir olay cereyan etmiştir. "Kur'an-ı Kerim'de zikredilen; "Ey Harun'un kız kardeşi" ifadesine dayalı olarak; Hz. Musa, Hz. İsa'dan şu kadar sene evvel yaşamış ve Harun da onun kardeşi olduğu halde nasıl olur da Hz. Meryem Harun'un kız kardeşi olabilir? Şeklindeki Necrânlı Hıristiyanların sorusuyla karşılaşmış olan Muğıre b. Şu'be cevap veremeyeceğini anlayınca geri dönmüştür. Medine'ye gelen Muğire b. Şu'be Resulullah'a bu meseleyi sormuş Hz. Peygamber de; "Hz. Meryem zamanındaki insanlar, kendilerinden önce geçen peygamberlerin ve iyi kimselerin isimlerini çocuklarına ad olarak veriyorlardı" şeklinde cevap vermiştir.[27]

D. Mekke'de Hristiyan Araplar

Cahiliye Dönemi'nde Mekke'de putperestliğin çok yaygın olduğu bilinmektedir. Araplar putları yaratıcıya yaklaşabilmek amacıyla şefaat aracı görmüşlerdir. Mekkeliler puta tapıcı bir toplum olmalarının yanı sıra Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail tarafından inşa edildiğini söyledikleri Kâbe'nin kutsallığını kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda değer verdikleri putlarını

[25] Bilge, "Necran".
[26] Irfan Shahid, "İslâm ve Doğu Hristiyanları: Mekke Miladi 610-622", çev. Zekiye Sönmez, *Dini Araştırmalar Dergisi* 20/51(Ocak-Haziran 2017),200.
[27] Sıddık Ünalan, "Hz. Muhammed'in Hristiyanlarla Yapmış Olduğu Diplomatik Münasebetlerin Evrensel Boyutları", *İSAM* (Erişim 7 Mart 2020).

da onun içerisine yerleştirmişlerdir. Geneline paganizmin etkili olduğu bilindiği şehirde Hristiyanların varlığından da söz edilmiştir. En bilinen örneği Varaka b. Nevfeldir. Varaka b. Nevfel Hz. Hatice'nin amcasının oğludur. Şam'a gidip Hristiyanlığı kabul etmiş. Astronomi, Tevrat ve İncil'i okumuştur. Hristiyanların meşhur alimlerinden biridir. Varaka daha önce Meysere ve Hatice'nin Hz. Muhammed'le ilgili olarak anlattıklan hususlara istisnaden "Son Peygamberlikten" söz etmiştir. Hz. Peygamber'e vahiy geldikten sonra haleti ruhiyesindeki değişiklik sebebi ile Hz. Hatice, Hz. Muhammed'i alarak amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e götürmüş, vahiyle ilgili olarak Hz. Muhammed'in geçirdiği olayı anlatarak Varaka; "Müjde Ey Muhammed, sen Meryem oğlu İsa'nın haber verdiği son Peygambersin sana görünen Melek Hz. Musa'ya da gelen Namusu Ekber'dir. Keşke genç olupda senin insanları hak dine çağıracağın zamana erişseydim, Kureyş'in seni Mekke'den çıkaracakları vakit sana yardım edebilseydim" demiştir. O zaman Hz. Peygamber "kavmim beni buradan çıkaracak mı" diye sormuş, Varaka "Evet, zira senin gibi bir şey getirmiş hiç bir kimse yoktur ki düşmanlığa uğramasın" cevabını vermiştir. Fakat uzun süre geçmeden Varaka b. Nevfel vefat etmiştir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in Varaka b. Nevfel'e götürülüşünün (Hz. Hatice ile akrabalıkları dışında) en temel sebeplerden birisi bu konularda Hristiyan bir din alimi olarak onun otoritesini kabul etmesi düşünülebilir. Bir diğer örnek Peygamber Efendimizin halasının oğlu olan Cahş olmuştur. Hak dini arama seyahatlerine çıkmış fakat tereddütten kurtulamamış bir ara Hristiyanlığı kabul etmiştir. Hz. Peygamber'e Risalet geldikten sonra ona inanmış Habeşistan'a hicret sırasında, eşi Ümmü Habibe ile birlikte oraya gitmiştir. Orada birsüre kaldıktan sonra hanımına; "Ben bütün dinleri inceledim. Hristiyanlığı, hepsinden üstün gördüm. Zaten ben eskiden de o dine mensuptum" diyerek İslâm'dan dönmüştür. Eşinin onu bu fikrinden caydırma çabaları sonuç vermemiş, müptela olduğu içki yüzünden de çok geçmeden ölmüştür. Nevfel ve Cahş'ın çağdaşlarından biri olan Osman b. el-Huveyris'de Hristiyan'dır. Rum Kralı Kayser'in yanında yüksek bir mevki elde etmiş ve Mekke valiliğine atanmıştır. Ne var ki bu görevini Mekke halkı kabul etmemiştir.[28]

SONUÇ

Cahiliye Dönemi'nde Arap Yarımadası'nda her ne kadar Paganist Araplar çoğunluğu oluştursa da Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin varlığından söz etmek mümkündür. Esasında bu bölgeye Hristiyanlığın IV. asırdan itibaren Kuzeyde Suriye, Güneyde Habeşistan üzerinden yayıldığı bilinmektedir. Hristiyanlıkta mezhepleşme ve teolojik tartışmalar neticesinde Hristiyanların çok farklı mezhep ve gruplara bölündüğü bu yüzyılda Arabistan Yarımadası'nı bir kurtuluş adası olarak gördükleri söylenebilir. Ancak buraya gelen Hristiyanların çoğunluğu-

[28] Sıddık Ünalan, "Hz. Muhammed'in Hristiyan Kaynaklarında Bilinmesi ve Onun Hristiyanlarla Diyalogları", *İSAM* (Erişim 7 Mart 2020).

nun Süryani ve Habeşliler gibi monofizit karakterli Hristiyanlar olduğunu söylemek mümkündür. Hristiyan gruplar, başlangıçta Gassani ve Hire Arapları arasında etkili olmuşlarsa da zamanla birçok Arap kabilesinin Hristiyanlaşmasında etkili olmuşlardır. Tağlib, Kudaa, Lahm, Eyke, Dumetül Cendel, Bekr, Behra, Amile ve Tay kabileleri Hristiyanlaşan Arap kabileleridir. Araplar arasında özellikle Hristiyan ikonalarının(Meryem, İsa ve Teslis ikonaları) Arap putperesliği ve put heykelleriyle paralellik arz etmesi, Arapların bu dine girmesini kolaylaştıran etmenler arasında olmuştur. Öyle ki cahiliye Arap şairleri şiirlerinde bu gösterişli ikonalardan övgüyle söz etmiştir. Cahiliye Dönemi'nde Hristiyan Araplar ticari ve sosyal konularda Mekke ile iletişim halinde olmuşlar ve birbirlerini etkilemişlerdir.

KAYNAKÇA

Ağırakça, Ahmet, "Gassâniler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/gassaniler

Atiya, Aziz Suryal. *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*. çev. Nurettin Hiçyatmaz. İstanbul: Doz Yayınları, 1. Basım, 2005

Bilge, Mustafa. "Necran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 7 Mart 2020.

https://İslâmansiklopedisi. org. tr/necran

Bodur, Hüsnü Ezber. "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslâmi Bilince Doğru". *Akademik Siyer Dergisi*1/1 (Ocak 2020),55. https://dergipark. org. tr/tr/download/article-file/914005

Çağatay, Neşet. *Sorularla İslâm Dini ve İslâm Tarihi*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2 Basım, 1997.

Demircan, Adnan. *Hz. Peygamber'in Doğduğu Çevre ve Toplum*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2015.

En-Nâtur, Şahâde Ali. "İslâm'a Göre Ses ve Mûsiki Sanatı". *Dergipark*. Erişim 4 Mart 2020.

https://dergipark. org. tr/tr/download/article-file/584875

Fayda, Mustafa, "Cahiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Mart 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/cahiliye

Fayda, Mustafa. *İlk Dönem İslâm Tarihi.* Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 1. Basım, 2005.

Furat, Ahmet Hamdi. *Hanefi Mezhebinin İlk Oluşum Dönemi: Kûfe Ekolü.* İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2. Basım, 2009.

Günaltay, Şemsettin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.

Kapar, Mehmet Ali. "Lahmîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Mart 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/lahmiler

Kutluay, Yaşar. "İslâm'dan önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı". *Dergipark.* Erişim 7 Mart 2020. https://dergipark. org. tr/tr/download/article-file/586271

Küçük, Mehmet Alparslan. "Türkiye'nin Turistik Dini Mekanlarına Bir Örnek: Süryani Dinî Merkezleri". *Dergipark.* Erişim 7 Mart 2020. https://dergipark. org. tr/tr/download/article-file/907253

Sarıcık, Murat. "Cahiliye Dönemi'nde Arap Yarımadası Panayırları". *İSAM.* Erişim 25 Şubat 2020. http://isamveri. org/pdfdrg/D01535/2013_31/2013_31_SARICIKM. pdf

Shahid, Irfan. "İslâm ve Doğu Hristiyanları: Mekke Miladi 610-622". çev. Zekiye Sönmez. *Dini Araştırmalar Dergisi* 20/51(Ocak-Haziran 2017),200.

Sönmez, Zekiye. "Necran'da Hristiyanlık ve Hz. Muhammed'in Necran Hristiyan Din Adamlarıyla Münasebeti". *Dergipark.* Erişim 19 Şubat 2020. https://dergipark. org. tr/tr/download/article-file/510838

Ünalan, Sıddık. "Risalet Öncesinde Arap Yarımadası'nda Dinler ve Bir Peygamber Beklentisi". *İSAM.* Erişim 25 Şubat 2020. http://isamveri. org/pdfdrg/D02364/2001_6/2001_6_UNALANS. pdf

Ünalan, Sıddık. "Hz. Muhammed'in Hristiyanlarla Yapmış Olduğu Diplomatik Münasebetlerin Evrensel Boyutları". *İSAM.* Erişim 7 Mart 2020.

http://ktp. isam. org. tr/pdfdrg/D02364%5C2007_2/2007_2_UNALANS_OZTURKH. pdf

Ünalan, Sıddık. "Hz. Muhammed'in Hristiyan Kaynaklarında Bilinmesi ve Onun Hristiyanlarla Diyalogları". *İSAM.* Erişim 7 Mart 2020. http://isamveri. org/pdfdrg/D02364/1996_1/1996_1_UNALANS. pdf

Yalduz, Alpaslan. "Konsillerin Hristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili". *Dergipark.* Erişim 19 Şubat 2020. https://dergipark. org. tr/tr/download/article-file/143892

CAHİLİYE DÖNEMİ'NDE YESRİB YAHUDİLERİ

Meryem Karaoğlu*

GİRİŞ

Cahiliye kavramı, 'c-h-l' kök fiilinden türetilmiştir. Sözlüklerde kullanımı ilmin, yani bilmenin zıt anlamlısı olarak bilgisizlik şeklinde ifade edilmektedir. Diğer yandan kelimenin kullanımı, ilk ve asıl manayı temsil eden yönüyle de ele alınmaktadır. Bu asıl mana ise nefsin, bilgiden mahrum kalmasıdır. Cahiliye kavramıyla açıklanmaya çalışılan ifadelerden diğeri ise, doğru olan bir kavramın zıddına inanma ya da herhangi bir konu için yapılması gerekenin tersini yapmadır.[1] Cahiliye kavramının manalar ile açıklaması olduğu kadar, İslâmiyet açısından çekilen belirgin bir çizgi de önemlidir. Buna göre kavramın asıl kullanımı, Kur'ân öncesi dönemi ifade etmesidir.[2] Araştırma kapsamında cahiliye kavramı ve dönemi ise, dinler tarihi açısından dikkate alınacaktır.

Cahiliye kavramı ve dönemi, İslâm düşüncesine karşıt bir nitelendirmedir. Bu yönüyle, İslâm'ın insanlığı ulaştırmaya çalıştığı zihniyetin karşısında durması ile ilişkili görülmektedir. Ayrıca Cahiliye Dönemi'ne ilişkin vurgu, İslâmiyet'in kabul edilmesi ile beraber kendisini daha belirgin ölçüde hissettirmiştir. İslâmiyet'in kabul edilmesine kadar Cahiliye Dönemi, mutlak bilgisizlikten daha öte bir anlamı ifade etmektedir. Bu dönemde, bilgeliğin babası olarak atfedilen kişi, İslâmiyet ile beraber mutlak bir cehalet içerisinde olduğu yönüyle belirtilmiştir.[3] Araştırmada ise temel konu belirli bir gruba yöneliktir. Bu açıdan Cahiliye Dönemi'ne ilişkin yapılacak araştırmanın geneli, Yesrib Yahudileri ile sınırlandırılmıştır.

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, karaoglumeryemm@gmail.com.

[1] Şuayip Karataş, "Kur'ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı", *Aksaray Üniversitesi İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2019), 104.

[2] Süleyman Tülücü, "Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei", *Ankara Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 282.

[3] Levent Çavuş, "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan "Cahiliye"", *Milel ve Nihal* 13/1 (2016), 45.

İslâmiyet öncesinde ve diğer deyişle Cahiliye Dönemi'nde, kısmen Yesrib'te Yahudiler, sadece kendi içerisinde bir topluluk görevini göstermişlerdir. Araplar arasında ise Yahudilik fazla düzeyde yayılmamıştır.[4] Yesrib Yahudileri kavramı ayrıca, Cahiliye Dönemi öncesi bir kavram olarak kabul edilmiştir. Bunun nedeni, Kur'ân'da Yesrib Yahudileri için İsrailoğulları kavramının geçmesidir. Hitabın bu kadar genel ve kapsamlı olmasının nedeni, Kur-ân'da öncekilerle sonrakiler arasındaki ilişkinin net olarak gösterilmesinden kaynaklıdır. Bu sadece Yesrib Yahudileri için geçerli değildir. Hicaz Yahudileri için de aynı değerlendirme yapılmıştır. Yahudilik bu açıdan, Arap kabilesinden olmadıklarını vurgulamaktadır. Böylece Yesrib Yahudileri, Cahiliye Dönemini ifade eden bir kavram olarak görülmektedir. Yesrib Yahudilerinin, Yesrib'e yerleşmeleri üzerine yapılan çalışmalar ise tartışmalıdır. Yahudilerin Yesrib'e ne zaman geldikleri ya da orada bulundukları üzerine net bir görüş bulunmamakla beraber üç farklı düşünce geliştirilmiştir. Bunlar ise Hz. Musa döneminde Yahudilerin Yesrib'e geldikleri, II. Nabukadnezzar döneminde Yahudilerin Yesrib'e geldikleri ve Romalılar döneminde geldikleridir.[5] Bunlar Cahiliye Dönemi'nde Yesrib Yahudilerine ilişkin yapılacak incelemeler açısından önemlidir. Çünkü bu araştırma kapsamı, Yesrib Yahudilerinin dinsel, etnik gruplarını ve yapılarını, inanç biçimlerini, sosyal hayat ve yapılarını, ekonomik hayatlarını, siyasi ve kültürel ilişkilerini gösterme üzerinedir. Cahiliye Dönemi'nde Yesrib'te Yahudilerin söz konusu sosyal, dinsel ya da ekonomik hayatları, Yesrib'e yerleşmeleri ve kendi kültürlerini yansıtma amaçları vurgulanmaya çalışılacaktır. Bu amaçların incelenmesi ise, Yahudilerin Yesrib'e yerleşmeleri üzerine geliştirilen görüşler/düşünceler dikkate alınarak yapılacaktır. Araştırmada ifade edilen bu hususlar göz önünde bulundurularak incelemeler geliştirilecektir.

Yesrib Yahudilerinin yaşantıları ve inanç sistemleri ele alınırken, Cahiliye Dönemi'nde Yesrib'in seçkin sakinlerinin çoğunluğunun Yahudilerden oluştuğu bilinmektedir. Bu bilgiye dayanarak, Yesrib nüfusunun yarısının Yahudi kesimden oluşmasının,[6] sosyal yaşantılarında da kolaylıklar sunduğu görüşünü geliştirmemizde etkindir. Bu açıdan siyasi yönden ele alınabilecek ölçüler de yine aynı şekilde, Yesrib Yahudilerinin belirli ve bilgin kabul edilen kişilerin görüşleri ile yönetildiğini gösterir. Ayrıca dini anlayışlarına ve bakış açılarına yönelik değerlendirmeler yapılabilmektedir. Buna ilişkin ifadeler, dini inanç anlayışlarını ve kabul ettikleri inanç sistemlerini terk etmemelerine ve gelen Peygamberi kabul etmemelerine neden olmuştur.

Kur'ân'da, Peygamberin ve Kitap'ın, Hz. Musa'ya ve Hz. İsa'ya gelen mesajların devamı olduğu vurgulanmaktadır. Ancak Yahudiler, aykırılıklar ve çekişmeler yaşamışlardır.[7] Bununla

---

[4] Melek Bölükbaşı, "Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı", *NÜSHA* 49 (2019), 113.

[5] Yaşar Çelikkol, "Cahiliye Dönemi'nde Yesrib'in Etnik Yapısı (İlk Çağlardan M. 600 Yılına Kadar)", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2005), 324-328.

[6] Burcu Dilek, *Medîne Yahudilerinin İnanç Problemlerinin Kur'ân-ı Kerîm'deki Yansımaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 113.

[7] Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 180.

beraber yaşanan aykırılıklar, Cahiliye Dönemi'ndeki inanç sistemi ve anlayışının sonucu olarak görülebilir. İnançlarına olan bağlılıklar ve başka bir Peygamberi kabul etmemeleri, hem inançlarının hem de Peygamberin kendilerinden gelmediği için aykırı kabul etmelerinin bir sonucudur. Ayrıca Yahudi halkı, kendilerini her şekilde üstün görmüşler ve Peygamberlik için ispat istemişlerdir. Kehf sûresinde bu duruma ilişkin ifadeler bulunmaktadır. Araştırmada Cahiliye Dönemi öncesine ilişkin yapılacak değerlendirmeler, sosyal hayatlarına, inanç sistemlerine, ekonomik hayatlarına, siyasi ve kültürel ilişkilerine yönelik incelemelerdir. Bu kapsamda, Cahiliye Dönemi'nin ve Yesrib Yahudilerinin günlük yaşantılarının incelenmesi sırasında belirli konulara değinilmesi ve örnek gösterilmesi de sağlanacaktır.

1. Cahiliye Dönemi ve Yahudiler

Cahiliye Dönemi ve bu döneme ilişkin ifadeler, öncelikle kavram ve terim olarak dikkate alınmalıdır. Kelime olarak cahiliye, bilgisizlik, haksızlık, yanlışlık, kabalık ve akılsızlık anlamlarında kullanılmaktadır. Cahiliye sözcüğü anlamları incelendiğinde, sözcüklerin her birinin dönem içersindeki yaşantılarda görüldüğü anlaşılmaktadır. Başka bir cahiliye kelimesinin incelenmesi ise, terim anlamına yöneliktir. Arapların tarihte ortaya çıkmalarından miladi 622'de gerçekleşen hicrete kadar geçen süreç, İslâm öncesi tarihleri açısından Kur'ân'da cahiliye diye geçmektedir. Bu açıdan terminolojik anlam, ilim adamlarının ve tarihçilerin farklı mülahazalarda bulunmalarına etki göstermiştir. Cahiliye Dönemi'ne ilişkin bakış açılarında farklılıklar, aşağıda sıralandığı şekillerde dikkate alınabilmektedir:[8]

- Cahiliye Dönemi'nde bilgisizlik, yaygın bir ölçüde mevcut olmuştur.
- Düşmanlıklar ve kanlı olaylar fazladır.
- İnsanlık ve ahlak dışı davranışların yaygın olduğu ve Allah'ın yasaklamış olduğu kız çocuklarını diri diri toprağa gömme gibi olayların fazlalaştığı dönemdir.
- İslâmiyet'ten önce Arap ülkelerinde putperestliğin hâkim olduğu dönemdir.
- Hatalı durumlar, inançlar ve değerler açısından fazladır.
- Allah'ın indirdiklerine ve emrettiklerine uymanın psikolojik olarak reddedildiği dönemdir.

Cahiliye Dönemi'ne ilişkin bu ifadeler, genel hatlarıyla o dönemde yaşayanlara yönelik değerlendirmelerdir. Cahiliye Dönemi inançları Yahudilik, Hristiyanlık, Sâbiîlik, Hanîflik, Dehrîlik ve Putperestliktir. Maddeler halinde sıralanan döneme ilişkin özellikler ve inançlar, Cahiliye Dönemi'nde tek bir milletin olmadığını göstermektedir.[9]

---

[8] Mehmet Yalar, "Cahiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirinin Sosyal Arka Planı", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 77-79.

[9] Yusuf Suiçmez, "Hadisler Işığında Câhiyye Döneminde Nübüvvet ve Risâlet Algısı", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/1 (2019), 8.

Yahudiler kendi tarihlerini, Hz. İbrahim ile beraber başlatırlar. Ancak gerçek tarihlerinin Hz. Yakup ile başlatılması gerekmektedir.[10] Karakter açısından Yahudilere yönelik bir inceleme Kur'ân terminolojisinde, inkâr eden, Allah'a eş koşan, cinayet işleyen, bozguncu olan, katı yürekli olan ve cehâlet gibi çeşitli şekillerde ve ayetlerde işlenmektedir. Cehâlet ya da cahil kavramları ise Yahudiler için, doğru ile yanlışı birbirinden ayırt etme yeteneğini kaybedenler olarak belirtilebilir.[11] Bu açıdan bakıldığında, Yahudi kesimine yönelik bu değerlendirmeler, Cahiliye Dönemi için yapılabilmektedir. Diğer bir deyişle Cahiliye Dönemi'ndeki tutum ve tavırlar, bu şekilde değerlendirmenin sonucu şeklinde görülebilmektedir. Yahudilerin Allah'ın ayetlerini inkâr etmeleri ve bozguncu olmaları, buna ilişkin bir faktördür.

1. 1. Cahiliye Dönemi'nde Yesrib Yahudi Kabileleri ve Genel İnceleme

Yesrib şehrinde Cahiliye Dönemi'nde bulunan kabileler hem Arap hem de Yahudi kabileleridir. Yesrib'teki Yahudiler, belirli bölgelere yerleşmişlerdir. İlk olarak Zühre bölgesine yerleştikleri bilinmektedir. Ayrıca Yesrib'e hem Yemen'den hem de Suriye-Filistin topraklarından yerleşen kabileler vardır. Yesrib'teki Yahudi kabilelerinden Benî Kurayza, Benî Amr ve Benî Hedl Âliye bölgesinde bulunan Mehzûr vadisine, onlardan sonra gelenler arasında yer alan Benî Nadîr ise aynı bölgedeki Müzeyneb ve Buthan vadilerine yerleşmişlerdir. Âliye bölgesinde kendi pazarlarını kuranlar arasında Benî Kaynuka kabilesi de vardır. Ayrıca Benî Nadir kabilesinin, bölgede ilk kuyuyu açan ve hurma ağacını diken olduğu da belirtilmektedir. Yesrib'te kabilelerin yalnızca bu kabileler ile sınırlı olduğu düşüncesi hâkimdir. Ancak temelde Yahudi kabileleri, Yesrib'in değişik bölgelerine yerleşmişlerdir. Bu kabilelerden bazıları ise, Benî Nâğisa, Benî Murîd, Benî Mu'âviye, Benî Mâkise, Benî Muhammem, Benî Ze'ûrâ, Benî Zeydi'l-Lât, Benî Hucr, Benî Sa'lebe, Benî Kusays, Benî Fâisa, Benî Kum'a, Benî Mürâne, Benî Akve'dir.[12]

Yesrib Yahudi kabilelerinin fazlalığı ve belirli bölgelere yerleşmiş olmaları, Yesrib'in yaşam şartlarıyla ilişkilidir. Diğer bir ifadeyle bölgede yaşam şartlarının çok iyi olmaması, özellikle de lav akıntılarının etkilerine bağlı olarak kabilelerin farklı yerlerde yaşam sürmelerine neden olmuştur. Ayrıca Yesrib'te su kaynaklarının varlığı da önemli bir kriterdir. Örneğin zengin su kaynaklarının Yesrib için en kullanışlı alanının harre bölgesinde olması, Harretü'l- Vâkım'da oturmalarına etki göstermiştir. Burada yaşayan kabileler arasında ise Benî Kurayza ve Benî Nadîr bulunmaktadır. Bu nedenle bölge genelinde belirli özellikler dikkate alınarak yerleşim yapılmıştır. Bu yerleşimlerde meydana gelen sorunlar ise Yesrib Yahudileri tarafından çözümlenmeye çalışılmıştır.[13]

---

[10] Süleyman Sayar, "Yahudi Karakteri (Tarihî ve Sosyo-Psikolojik Bir Yaklaşım)", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 6-7.

[11] Sayar, "Hadisler Işığında Câhiyye Döneminde Nübüvvet ve Risâlet Algısı", 10-12.

[12] Feyza Betül Köse, *Medine'de Sosyal Hayat -Dört Halife Dönemi-* (İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2016), 33-35.

[13] Mahmut Kelpetin, "İslâm Öncesi Medine", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2017), 97.

2. Yesrib Hakkında Genel Bilgi ve Cahiliye Dönemi'nde Yesrib Yahudiliği

Yesrib sözcüğü, kötüleme, fitne ve fesat çıkarma, hataları yüzüne vurma anlamındadır. Bu kelime Kur'ân'da, kalbinde hastalık bulunan kişileri ve münafıkları ifade edenler olarak kullanılmıştır. Yesrib kavramı bu nedenle bölge için belirli bir dönemi kapsamaktadır. Cahiliye Dönemi için kullanılan ifade Yesrib iken, Medine'ye hicret ile beraber, Hz. Muhammed (sas) tarafından Yesrib kullanımı yasaklanmıştır. [14] Bunun nedeni olarak, Yahudilerin Cahiliye Dönemini sonlandırmak istememelerinin asıl etkisinde, Kur'ân'a inat gitmek amacıyla İslâm'a karşı tavır almaları vardır.[15] Buna ilişkin başka etken ise, Yahudiler arasında Mesih beklentisidir. Ayrıca Mesih'in gelmesinin yakın olduğu düşüncesiyle Yahudilerin Yesrib'e yerleştikleri de bahsedilen konular arasındadır. Bu kapsamda Yesrib Yahudileri, Mesih beklentisi ile beraber bu bölgede yaşamışlardır.[16]

Yesrib'te yaşayan Yahudiler, kabileler halinde belirli bölgelere ayrılmışlardır. Yesrib'e coğrafi olarak bağlı yerlerin fazla olması, bunun bir sonucu olarak görülebilir. Bu bölgeler ise Teyma, Dûmetü'l-Cendel, Zu'l-Merve, Vadi'l-Kurâ, Medyen, Hayber, Fedek, Vahîde, Nimra, Kurâ, Arabiyye, Hadîka, Âdî ve Hadıra'dır. Yesrib'in batısında yer alan vadiler Buthân, Ranuna ve Akîk vadileridir. Doğusunda yer alan vadiler ise Mehzûr, Müzeyneb ve Kanât vadileridir. Yağmurun yağdığı dönemlerde bu vadilerden kaynaklı olarak vadileri sel basmaktadır. Yesrib'e ayrıca vadilerin yanı sıra, on fersah uzağında yer alan Benî Süleym Harresi'ndeki dağlardan da sel gelmiştir. Bu amaçla seli önleme çalışmalarının Hz. Osman döneminde yapıldığı bilgisi yer almaktadır.[17]

Yesrib'te Yahudilerin yaşantıları, Cahiliye Dönemi'nin son zamanlarında belirgin bir düzeydedir. Ayrıca Cahiliye Dönemi'nde Yesrib Yahudileri, mücadele süreci olarak Arapları genelde tehdit etmişlerdir. Araplarla hesaplaşmalarının asıl zamanını, Mesih geldikten sonra göstereceklerini ifade etmişlerdir. Diğer yandan ise Mesih ile beraber kendilerine boyun eğmeyen kimselerin ellerini ve ayaklarını keseceklerini belirtmişlerdir.[18] Bu açıdan Yesrib Yahudilerinin, Cahiliye Dönemi'ndeki yaşantıları, etnik grupları, inanç sistemleri, sosyal ve ekonomik hayatları, siyasi ve kültürel ilişkileri, kendilerini belirli konular için üstün gören millet olarak görmemize kapı aralamaktadır.

---

[14] Çelikkol, "Cahiliye Dönemi'nde Yesrib'in Etnik Yapısı (İlk Çağlardan M. 600 Yılına Kadar)", 320.

[15] Abdurrahman Demirci, "İbn Heyyebân'ın Vasiyeti Ekseninde Arap Yarımadası'nda Son Peygamber Beklentisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2016), 127.

[16] Nur Arslantaş, "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin İnanç-İbâdet ve Dinî Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008), 63.

[17] Köse, "Medine'de Sosyal Hayat -Dört Halife Dönemi-", 30.

[18] Arslantaş, "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin İnanç-İbâdet ve Dinî Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler", 63.

Yesrib Yahudilerinin şehir genelinde yaşamları temel alındığında, sosyal yönde belirli faktörlerden bahsedilebilmektedir. Çünkü bu faktörler, bölgeye ilk gelenlerin yaşam standardı açısından en iyi verimi alabilecekleri bölgeye yerleşme nedenlerini de göstermektedir. Yerleşimle ilgili ilk rivayetler ve bölgeye yerleşen kabile çalışmaları, Yesrib'e yerleşimin olmasında temel noktanın, şehrin genel özelliklerinden kaynaklı olduğunu vurgulamaktadır. Bu açıdan en önemli özellik, tarıma uygun topraktır. Yesrib'in avantajları bu nedenle oldukça fazladır.[19] Diğer yandan rivayetlere göre, Yesrib'te ziraatı, evleri, utumları ilk yapanların Amâlikalılar olduğu belirtilmektedir.[20] Bu yönden bakıldığında Yahudiler için Yesrib, kendilerini yetkin konumda gördükleri bir alan olmuştur. Kendilerini üstün görmeleri de yine aynı şekilde bu özelliklerin bir sonucudur.

Yesrib Yahudilerinin kendilerini üstün gören bir topluluk olduklarına inanması, ebedî cehennemlik olan kişilerin Yahudi olmayan kimselerden oluşacağı düşüncesini geliştirmelerine de neden olmuştur. Diğer yandan Yahudilere muhalefet edenlerin muhakkak azap göreceği de yine inançları arasında yer edinmiştir.[21] Bu yönde başka bir değerlendirme Yahudilerin kendilerini nübüvvetle görevli oldukları düşüncesine yöneltmektedir.[22] Ancak cahiliyenin sonlanması ve Hz. Peygamber'in nübüvvetle görevlendirilmesi, Yahudilerin ilgisini çeken ve kabul etmedikleri bir takım hususları ortaya koyan ölçütlerdir.[23] İfade edilenler çerçevesinde Yahudilerin Cahiliye Dönemi'nde kabul ettikleri inançlar, Cahiliye Dönemini sonlandırmalarını da önlemiştir. Cahiliye Dönemi bu etkiler çerçevesinde, özellikle de Yesrib Yahudileri için kendilerini üstün ve yönetici bir millet olarak görmeleri şeklinde devam etmiştir. Başka bir değerlendirme yine aynı ölçüde, bu şekilde bir yaşantıyı Cahiliye Dönemi'nde devam ettirerek benimsemeleri şeklinde yapılabilmektedir.

2. 1. Yesrib Yahudilerinin Dinsel, Etnik Grupları ve Yapıları

Yesrib'te bulunan etnik grupların bölgeye yerleşme tarihleri tam olarak bilinememektedir. Ancak temelde iki ayrı millet olarak baz alındığında, Araplar ve Yahudiler şeklinde belirtilebilmektedir. Şehirde yaşayan etnik grupların oldukça eski dönemlerden itibaren var olduğu ise, eski Main kitabelerinde belgelenmiştir. Şehre önce Main devletinin, daha sonra Sebeli devletinin yerleşmesinden dolayı, ilk çağlardan itibaren çeşitli etnik grupların olduğu ifade edilebil-

---

[19] Köse, "Medine'de Sosyal Hayat -Dört Halife Dönemi-", 34-35.
[20] Köse, "Medine'de Sosyal Hayat -Dört Halife Dönemi-", 30.
[21] Arslantaş, "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin İnanç-İbâdet ve Dinî Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler", 63-64.
[22] Suiçmez, "Hadisler Işığında Câhiyye Döneminde Nübüvvet ve Risâlet Algısı", 8.
[23] Arslantaş, "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin İnanç-İbâdet ve Dinî Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler", 64.

mektedir. Ancak sonraki dönemler için Yesrib'te yaşayan gruplar arasında Kuzey Arapları, Güney Arapları ve Yahudiler bulunmaktadır.[24] Yesrib Yahudilerinin bölge genelindeki etnik grupları, bir bakıma Yahudilerin eski dönemlerden beri kendilerine yönelik medeniyet kurma girişimlerinin bir sonucu olarak görülebilmektedir. Çünkü inançları, kültürleri ve gelenekleri, özellikle de Babil sürgününü yaşadıkları dönemde, Mezopotamyalı Zerdüştler tarafından tamamıyla değişime uğratıldığı yönüyle ele alınmaktadır. Ayrıca bir zaman Helenistik kültür etkisi altında da kalmışlardır. Bu nedenle özgün bir kültürel birikim ve inanç yapısının olduğu ifade edilememektedir.[25] Yesrib Yahudileri açısından da bu durum, belirtilen ölçülerde dikkate alınabilmektedir. Ancak temelde bu ölçü, etnik gruba ilişkin net bir açıklamayı önlemektedir. Bunun nedeni ise, Yesrib'e dışarıdan gelen ve yerleşen Yahudilere ilişkin geliştirilen yorumlardır. Örneğin, Hz. Musa döneminde geldiklerini kabul eden anlayış vardır. Ancak, Hz. Musa'nın ömrünün kısa olması temel alınarak bu yorumun ciddi bir dayanağının olmadığını belirten grup da söz konusudur. Bu nedenle ifade edilen etnik grup özelliği, bu ilişki içerisinde dikkate alınmayacaktır. Ayrıca bu konuyla ilişkili herhangi bir tarihi belgeye denk düşülmemesi de bu konuyu açıklamaya ilişkin kısıtlamadır. Yesrib Yahudilerinin yerleşmesine ilişkin diğer bir değerlendirme, II. Nabukadnezzar döneminde geldiklerine yöneliktir. Bu bölgede kadim bir millet olduklarını açıklamak amacıyla bu değerlendirmeyi yapmışlar, ancak tarihi bir kanıt gösterememişlerdir. Diğer bir bilgi, Roma döneminde geldiklerine ilişkindir. Tarihi dayanaklarını bu yönde, Yesrib'te Yahudilerin izlerinin görüldüğü ile açıklamaya çalışmışlardır. Ancak böyle bir kanıt yeterlilik taşımamış ve daha önceden şehre geldikleri yönünde bir gerekçe net olarak gösterilememiştir. Diğer ifade, yerli Arapların Yahudileşmesine ilişkin yapılan yorumlardır. Bunu iddia eden tarihçiler, onların Yahudileşmiş bir Arap olduklarını belirtmektedir. Ancak bu yönde bir açıklama, etnik gruplara bakılarak ifade edilmeye çalışılmıştır. Böylece Yahudileşmiş Arap düşüncesi de kabul edilmemektedir. Bu nedenle Yesrib Yahudilerinin, tam olarak ne zaman şehre yerleştikleri bilinmemektedir. Ancak bunu kanıtlama çabalarının temelinde, kendilerini bu toprakların ilk sahibi olarak göstermeye çalıştıkları ifade edilebilmektedir. Bunu ise genel olarak siyasi tezlerinin uzantısı olarak işlemeye çalışmışlardır.[26] Ancak bu durumlar, Yesrib Yahudilerinin etnik gruplarına ilişkin yapılabilecek değerlendirmeleri özellikle yerli Arapların Yahudileşmesi düşüncesi ile ele alındığında, sadece Yahudi kökenli olduklarını kabul etmeyi gerektirmektedir. Diğer bir ifadeyle bu husus, Yahudi kimselerin Araplar ile etnik bağlamda ele alınamayacağını ve kendi mevcut durumları baz alınarak ifade edileceğini göster-

[24] Çelikkol, "Cahiliye Dönemi'nde Yesrib'in Etnik Yapısı (İlk Çağlardan M. 600 Yılına Kadar)", 321-324.
[25] Osman Hüner, "Medine'de Hz. Peygamber'le Yahudiler Arasındaki İlişkilere Genel Bir Bakış", *Fecre Doğru* 64 (Şubat 2001), 3.
[26] Çelikkol, "Cahiliye Dönemi'nde Yesrib'in Etnik Yapısı (İlk Çağlardan M. 600 Yılına Kadar)", 324-328.

mektedir. Ayrıca Yesrib'te yaşayan Yahudiler ile ilişkili konuya yönelik başka bir inceleme, Yemen'den gelmeleri üzerinedir. Bu açıdan Yahudilerin bölge için dinsel ve etnik durumları ve ölçüleri de daha net bir ölçüden değerlendirilebilecektir.

Yahudilik tarihinde Yesrib önemli yer tutmaktadır. Bu ise öncelikle Yemen'de Yahudilerin dinsel açıdan tesirlerinin fazla olması, ancak Yesrib açısından henüz yeterli olmaması ile beraber mücadelelerin bu yönde başlaması açısından incelenebilmektedir. Bu ise Yahudilerin, Bizanslı misyonerlerin bölge genelindeki Hıristiyanlaştırma çabalarını önlemelerini gerekli kılmıştır. Burada konuya ilişkin bir örnek, Ebû Kerib'in Yahudiliği kabul etmiş olmasına rağmen, Yesrib'e vali olarak bırakmış olduğu oğullarının öldürülmesi üzerine Yesrib'i yakıp yıkmak için yemin ettiği, ancak bunu gerçekleştirmemesi şeklinde verilebilir. Burada Ebû Kerib'in ikna olduğu husus, Benî Kurayza'dan iki Yahudi din adamının Yesrib'in ahir zaman Peygamberine hicret yurdu olacağını ve buraya yapılabilecek bir saldırı ile beraber kendisine gelecek azabın ikazıyla sağlanmıştır.[27] Yesrib Yahudileri açısından bu şehrin önemi, dini anlayışla gözetilerek değerin/ilginin gösterildiği bölge olmuştur. Dinsel açıdan da uzun mücadeleler, Yahudiliği kabul ettirme adına mücadele etmeleri şeklinde devam etmiştir.

2. 2. Yesrib'te Genel Olarak İnanç ve Yahudilerinin İnanç Sistemi

Yesrib, Hicaz bölgesinin önemli yerleşim alanlarından birisi olup Yahudiler, farklı dönemlerde Hicaz bölgesine yerleşmişlerdir. Hicaz'a yerleşen Yahudilere ilişkin kimlik konusu da tartışmalıdır. Bu tartışmaların yanı sıra, inanç sistemleri ve anlayışları için de farklı bir değerlendirme vardır. Yahudilerin inanç anlayışlarında belirli bir ölçü, Tanrı algıları ile ilişkilidir. Bazen bu algının Yahudilikle benzerlik gösterdiği bazen de inanış noktasında genelden farklılık gösterdiği belirtilebilir. Bu yönde, Allah'ı genelde insani özeliklerle sınıflandırdıklarından bahsedilmektedir. Ayrıca Allah için fakir, cimri gibi beşeri isnatlarının olduğu da nakledilmektedir. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu üzerine yapılan yorumlamaları kabul etmektedirler. Ancak Cahiliye Dönemi'nin son bulduğu süreçte bir durumu baz alırsak eğer, Hz. Muhammed'e (sas) yöneltilen sorular arasında, Allah'ı kimin yarattığına ilişkin bir soru da görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Hicaz bölgesi içerisinde yer alan Yesrib Yahudiliği, genel Yahudilikten ayrı bir inanç sistemini benimsemiştir.[28]

Cahiliye Dönemi'nde Yesrib'te etnik grupların inançları çeşitlilik göstermiştir. Örneğin Arapların inançları, putperestlik üzerinedir. Ağaçtan yapılmış çeşitli putlara taptıkları ifade

[27] Ertuğrul Döner, "Dine İlişkin Bazı Bilgi, Rivayet ve Kıssaların Hareket Noktası: Yemen/Yemen Yahudi ve Hıristiyanları", *Dini Araştırmalar* 17/45 (Temmuz-Aralık 2014), 213.
[28] Mustafa Baş, "Hicaz Yahudilerinin Menşe Problemi ve Tanrı Algıları", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (2017), 91-92.

edilmektedir. Ayrıca Yahudi etkisiyle beraber bölgede tevhidi dile getirenlerin de olduğu bilinmektedir.[29] Yahudiliğin temel inancı, Tanrı'nın varlığına, birliğine ve her şeyi bizzat yarattıklarına ilişkindir. Yahudi dini rehber kitaplarında bu açıklama, her şeyi yaratanın bir tek Tanrı olduğu ve hem göklerde hem de yerdeki Tanrı'nın aynı olduğunu vurgulamaktadır. Tanrı'nın varlığına ilişkin inançları ayrıca, her şeyi yoktan var ettiği inancına yöneliktir. Ancak Yahudilerin Tanrı algılarına ilişkin Hicaz bölgesi ve böylece Yesrib için kesin bir kaynağın olduğu söylenememektedir. İnançlarındaki tevhid çizgisinde sapmaların ne oranda meydana geldiği ve böyle bir ihtimal ile beraber boyutların ne düzeyde olduğuna ilişkin yorumlama da söz konusu olmamıştır. Ancak tam anlamıyla bir tevhit inançlarının olmadığı, Cahiliye Dönemi'nden sonraki dönemdeki tutum ve ilişkiler incelendiğinde görülebilmektedir.[30]

Cahiliye Dönemi'nde Hıristiyanlık, Medine'de henüz yayılmamıştır. Ancak Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin tesiri ile beraber putperestliğin değiştirilmeye çalışıldığından bahsedilebilmektedir. Diğer yandan karmaşık durumlarda başvurulan kâhinler de yine Yesrib'te görülen inanç anlayışları arasındadır.[31] İnançlarını ise Arapları etkilemek amacıyla kullanmışlardır. Bölgede putperestliğin, Araplarda Evs ve Hazrec kabilesinin dini inançları arasında yer aldığı bilinmektedir. Yahudiliğin tevhit görüşüne dayanılarak Kayleoğulları, Yahudilerle olan ilişkilerinin sonucu olarak putperestliği ıslah etmeye yönelmişlerdir. Çünkü Yahudiliğin tevhit inancı Yesrib'te etkisini uzun bir süre devam ettirmiştir.[32] Ayrıca Evs Kabilesi'ni kendilerine çekmek amacıyla putperestliğe yeni bir şekil vermeye çalıştıkları da bu doğrultuda önemlidir.[33]

2. 3. Yesrib Yahudilerinde Sosyal ve Ekonomik Hayat

Yesrib'te sosyal hayat incelemesinin ilk evresi, nüfus üzerine geliştirilebilir. Çünkü nüfus, sosyal şartlara bağlı olarak iktisadi faaliyetlerin bir ölçüsünü verir. Ayrıca nüfus, şehirli ya da köylü olma özelliği, eğitim seviyesi gibi temelde çeşitli özellikleri de yansıtır. Yesrib'in nüfusuna ilişkin net bir bilgi verilememekle beraber, hareketli nüfus değişimlerinin olduğu belirtilebilmektedir. Bu hareketlilikte ilk odak nokta, Milattan sonra 70-132 tarihleri arasında büyük Yahudi kütlesinin yerleşmesidir. Yesrib'te hicret öncesinde Yahudi nüfusunun dört bin civarında olduğu bilinmektedir. Ayrıca Araplar da bölge genelinde 6 binlik bir nüfus ile yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Yahudiler ve Araplar ayrı mahallelerde kabileler halinde yaşamışlardır. Ancak ilk gelen Yahudiler, bölgenin en verimli alanlarına yerleşmişlerdir. Sosyal hayatları da bu ölçüde Araplara oranla daha verimlidir. Kabileler halinde yaşayan Yesrib halkında otorite ise, herkesin kendi kabilesine ait bir husustu. Kabile reisinin seçiminde ise, veraset yöntemi baz

[29] İbrahim Sarıçam, "Hicret Öncesinde Medine", *Diyanet Dergisi* (Temmuz 2000), 24.
[30] Baş, "Hicaz Yahudilerinin Menşe Problemi ve Tanrı Algıları", 97-98.
[31] Sarıçam, "Hicret Öncesinde Medine", 24.
[32] Çelikkol, "Cahiliye Dönemi'nde Yesrib'in Etnik Yapısı (İlk Çağlardan M. 600 Yılına Kadar)", 340.
[33] Sarıçam, "Hicret Öncesinde Medine", 24.

alınmamıştır. Kabilenin ileri gelenlerinin belirli üyelerinden en akıllısı, cesuru, kahramanı, tecrübelisi seçilmeye çalışılmıştır. Araplar ve Yahudiler arasındaki ilişki ise temelde, Arapların ilk dönemlerde Yahudileri benimsemesi ve sosyal ilişkileri kuvvetlendirmek amacıyla evliliklerin hoş görülmesi şeklinde ilerlemiştir. Ancak Cahiliye Dönemi'nde Yahudiler genelde kendilerini üstün gören toplum olmuştur. Bu nedenle de Yahudiler, Yesrib'e hükmetme mücadelesini göstermişlerdir.[34]

Yesrib'te sosyal hayata ilişkin bir diğer inceleme, evlilik ve miras üzerine yapılabilir. Bölgede genelde çok eşlilik anlayışı hâkimdir. Miras konusu ise oldukça farklı bir bakış açısını gösterir. Vefat eden adamın eşi, kızı ve diğer küçük çocukları miras alamayan gruptur ve sadece eli silah tutan ve buluğa ermiş erkek çocuklar miras alabilmekteydi. Eğer ailede buluğ çağına girmiş erkek çocuk da yoksa, baba soyundan gelen akrabalar, mirası kendi aralarında paylaşmaktaydılar. Miras konusunda hakkın adaletli ölçüde sağlanmadığı görülmektedir.[35]

Yesrib'te Yahudilerin ibadet ve eğitim müesseseleri, sosyal hayata ilişkin bir diğer incelemedir. Yesrib'e yerleşen Yahudiler genelde kabilelere özgü olarak yapılan dışa kapalı, muhafazalı Midras olarak isimlendirdikleri, ibadet ve eğitim müesseselerini yaptırmışlardır. Din ve dünya adamlarının denetimleri doğrultusunda, bu kabilelerin çalışmaları devam etmiştir. Ayrıca Beytülmidras olarak adlandırılan Yahudi şeriatını ve dini ilimleri öğreten din adamları vardır. Bu yönde sosyal hayat ve yapı düzenlemesi, bu din adamları ölçüsünde geliştirilmeye çalışılmaktaydı.[36]

Yesrib'in ekonomisi, Yahudiler şehre ilk geldikleri zamanda önemli ekonomik faaliyetler olan ticaret, tarım, ziraat, basit sınaî-meslekî faktörlerden oluşmakta idi. Yaşadıkları yerlerden alışkanlıklarını getirme ve ekonomik hayatta uygulamanın yanı sıra, daha çok şehirde yaşayan Araplardan öğrendikleri belirtilmektedir. Ayrıca Yesrib Yahudilerine ilişkin geliştirilen yorumlardan birisi, Arapların ellerinde olan hurmalıklara göz diktikleri ve hatta ellerinden aldıkları üzerinedir. Ancak bilgilerini kullanarak bu ekonomik faaliyeti geliştirdikleri, ziraatın etkisini artırdıkları en çok kabul gören görüş olarak nitelendirilebilir. Diğer yandan Yahudilerin ziraatta teknik bilgileri ile beraber hurma, üzüm, baklagillerde de artış gösterdiği şeklinde yorumlanmıştır. Aynı zamanda hayvancılıkta tavuk ve büyükbaş hayvan bakımı, ev ihtiyaçlarında kadınların kullandıkları eşyalara ilişkin malzemeler geliştirilmiştir. Tüm bu gelişmeler ise, ticaret yapmalarına da katkı sağlamıştır. Genelde Şam'a giderek ticaret yaptıkları bilinmektedir. Ayrıca şehre dışardan gelenler ve arpa, zeytin, kumaş gibi satış yapanlar da olmuştur.[37]

---

[34] Mustafa Safa, "Hicret Öncesi Medine'de (Yesrib'de) Sosyal ve Dini Hayat", *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (Temmuz-Aralık 2012), 198-199.
[35] Sarıçam, "Hicret Öncesinde Medine", 24.
[36] Safa, "Hicret Öncesi Medine'de (Yesrib'de) Sosyal ve Dini Hayat", 209-210.
[37] Çelikkol, "Cahiliye Dönemi'nde Yesrib'in Etnik Yapısı (İlk Çağlardan M. 600 Yılına Kadar)", 330.

Yesrib'de Yahudilerin teknik bilgileri ile geliştirmiş oldukları ekonomik hayat, Arapların kendilerinden birtakım bilgileri öğrenmelerine etki göstermiştir. Çünkü Araplar, Yahudilerin sosyal hayatta dini açıdan kendilerinden daha üstün olduklarına inanmışlar, kabul etmişlerdir. Bu ise Arapların, Yahudilerden sosyo-kültürel düzeyde etkilenmenin fazla ölçüde olduğunun bir kanıtıdır.[38]

2. 4. Yesrib Yahudilerinde Siyasi ve Kültürel İlişkiler

Yesrib Cahiliye Dönemi'nde, genel olarak Yahudi beldesi şeklinde görülmüştür. Ancak bu durum, Evs ve Hazreç kabilesinin Yesrib'e gelmeleri ile beraber değişim göstermiştir. Evs ve Hazreç kabileleri, Yahudilerin hegemonyalarını tanımak zorunda kalmış olmalarına rağmen, Yahudiliği kabul etmemişlerdir. Bunun temel nedeni olarak ise, Yahudiliğin milli bir din olması ve teorikte monoteist bir karaktere sahip olmasıdır. Diğer yandan kendilerini seçkin bir ırk olarak görmeleri ve Üzeyir'e tanrısal bir kişilik göstererek onun için Allah'ın oğlu nitelendirmelerini yapmaları, Yahudiliği kabul etmelerine engel olmuştur. Ayrıca seçkin bir ırk ideolojisini de benimseyerek Arapları küçük görmüşlerdir. Bu açıdan Araplarla Yahudiler arasındaki kültürel ilişkiler, sınırlı ölçüde kalmıştır.[39] Nitekim çöl içinde ve etrafında yaşayan insanların kültürel ilişkileri, belirli çizgide bütünlük taşımalıdır. Kabilelerin devamlılıklarını sağlama odağı da bu anlayışın bir sonucudur.[40] Yesrib'te Arapların Yahudilere duydukları ihtiyaçlar da bir ölçüde bu yönde gelişmiştir. Siyasi dayanışmanın sağlanması, kültürel dayanışmanın da bir gerekliliği olarak görülebilmektedir. Bu aynı zamanda Yahudiler için de geçerlidir. Araplarla kaynaşan Yahudiler, Arapların sosyal düzeninden, örfleri ile alışkanlıklarından etkilenmişlerdir. Yine Arapların şiir zevklerini, cömertliklerini, silah eğitimlerini de almışlardır. Araplar da Yahudiler ile etkileşim kurmuşlardır ve tek tanrıcılık anlayışlarını benimsemişlerdir. Fakat Yahudilerin kabilecilik anlayışları da bir din çatısı altında birleşmeyi önlediğinden,[41] Araplar üzerinde belki de bu ölçüde çok belirgin bir etki oluşturamamışlardır.

Yahudilerin Yesrib'e göç etmelerine kadar derin bir etki oluşturan siyasi unsur, önemli bir yer edinmektedir. Göçün temel sebebi olarak, Yemen'den gelen Yahudilerin özellikle de Hıristiyanlar ile çatışmalarının fazla olması belirtilebilmektedir. Bu nedenle Yesrib'e göç etmişlerdir. Aynı zamanda burada da Arap kabileleri ile siyasi süreçlerde sorunlar yaşamışlardır. Yahudilerin Evs ve Hazrec kabilelerini kabul etmelerinde temel etkenin, onların ekonomik ve siyasi gücünden yararlanma amacıyla kabul edildikleri dikkate alındığında, Yahudilerin ekonomik

---

[38] Safa, "Hicret Öncesi Medine'de (Yesrib'de) Sosyal ve Dini Hayat", 214.

[39] Abdurrahman Kurt, "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 113.

[40] Faruk Bal, "Çölün Ekonomisi: İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Ticaret, Ortaklık, Para ve Kredi", *Akademik Ortadoğu* 9 (2014), 96.

[41] Çelikkol, "Cahiliye Dönemi'nde Yesrib'in Etnik Yapısı (İlk Çağlardan M. 600 Yılına Kadar)", 331.

yönden çalışmaları artırma girişimlerinden bahsedilebilmektedir. Ancak Evs ve Hazrec kabileleri, siyasi ve ekonomik yönden bağımsızlıklarını hiçbir zaman kazanamamışlardır. Yahudilere tabi olarak yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Ancak ilerleyen süreçlerde Evs ve Hazrec kabilelerinin güçlenmesi, Yahudileri korkutmuş ve siyasi-ekonomik varlıklarını kazandırmamak amacıyla Araplarla olan anlaşmalarını bozmuşlardır. Araplara baskı uygulamaya başlamışlardır. Aynı zamanda Yahudiler, onur kırıcı davranışlarda da bulunmuşlardır.[42] Arapların Yesrib'de hâkim konumda oldukları dönemlerde olmuştur. Ancak iki kardeş kabilenin çatışmaları, merkezi bir idarenin gelişmesini önlemiştir.[43] Yahudiler, kapalı bir toplum yapısını benimseyerek yaşamlarını sürdürmekteydiler. Arap kabileleri ile beraber oturmamışlardır.[44] Kültürel ilişkilerin bu yönde irdelemesi ise, söz konusu dayanışmanın az olduğunu vurgulamaktadır. Yahudilerin ilişkilerinde kültürel yapılar, kapalı bir toplum anlayışı olarak gelişmiştir. Ancak Araplarla olan kültürel ilişkilerin ilk süreçlerde geliştiği ve devam ettiği söylenmekle beraber, siyasi ilişkilere dayalı anlaşmazlıklar, bu süreçleri sonlandırmıştır.

SONUÇ

Cahiliye Dönemi'nde Yesrib Yahudilerinin incelendiği bu çalışma kapsamında, Yahudilerin sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi durumları kısaca incelenmiştir. Ayrıca dini inançları ve etnik gruplar da incelenerek, dini anlayış yapısının ne düzeyde olduğu da görülmeye çalışılmıştır. Yahudi kabileleri de ele alınarak, birçok kabilenin olduğu ve bu kabilelerin aslında siyasi, kültürel ve dini inanç çerçevesinde Yahudilerin bir bütünlüğü sağlamalarını önlediği belirlenmiştir. Bununla beraber, Yahudilerin Araplar açısından dini boyutta etkileri azalmıştır. Ancak çalışmada incelenen düzeyler, Yesrib'te ekonomik, sosyal ve kültürel boyutta Yahudi kabileleri ile Arap kabileleri arasındaki ilişkinin hem fazla düzeyde olduğunu hem de yeterli ölçüde olmadığını vurgulamaktadır. Burada araştırmada sınırlılık, yaşanan gelişmelerin bir sonucu olarak görülebilmektedir. Örneğin ilk dönemlerde Yahudiler ile Araplar birbirlerine ekonomik ve siyasi yönden bağımlı iken, sonradan bu bağımlılığın bitmesi ile beraber ilişkiler de bozulmuştur. Yahudilerin Arap kabileleriyle ilişkilerini azaltmaları da bu gelişmeyle ilişkilidir. Ayrıca araştırmada, Yahudilerin Yesrib'e ilk yerleşimleri üzerine geliştirilen yorumlar, ekonomik yönden incelemelerin etkisini azaltmaktadır. Çünkü çalışmaların birinde, zirai çalışmaların ilk olarak Yahudiler tarafından yapıldığı savunulurken, başka bir çalışmada, Yahudilerin Yesrib'e gelip zirai alanları Arapların ellerinden aldıkları belirtilmiştir. Bu yönde elde edilen sonuçlar, be-

[42] Kelpetin, "İslâm Öncesi Medine", 108.
[43] Safa, "Hicret Öncesi Medine'de (Yesrib'de) Sosyal ve Dini Hayat", 202.
[44] Fatih Açık, "İlk İslâm Toplumunun İnşa Sürecinde Kardeşlik Projesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2015), 687.

lirtilenler ölçüsünde geliştirilen yorumlamalardır. Başka bir değerlendirme, Yahudilerin inançlarındaki tevhit birliği üzerinedir. Cahiliye Dönemi'nin sonlanması ve Hz. Muhammed (s. a. v.)'e Allah'ı kimin yarattığı gibi yöneltilen çeşitli sorular, genel Yahudilikten ayrı bir inanç sistemini benimsediklerini göstermektedir. Fakat tevhit birliğinin olduğunu ifade eden çalışmalar da bulunmaktadır. Belki de buna ait bir yorumlama, kabileler arasındaki dini anlayış farklılıklarının olduğuna ilişkin yapılabilir. Çünkü kabileler arasında var olan dayanışmalar etkin/yeterli düzeyde değildir. Araştırma kapsamında en geniş bulgu, çatışmaların verilen bilgilerde, belirli konular üzerinde net bir cevabı oluşturmadığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

Açık, Fatih. "İlk İslâm Toplumunun İnşa Sürecinde Kardeşlik Projesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2015), 686-704.

Arslantaş, Nuh. "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin İnanç-İbâdet ve Dinî Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008), 55-92.

Bal, Faruk. "Çölün Ekonomisi: İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Ticaret, Ortaklık, Para ve Kredi", *Akademik Ortadoğu* 9 (2014), 95-118.

Baş, Mustafa. "Hicaz Yahudilerinin Menşe Problemi ve Tanrı Algıları", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (2017), 91-104.

Bölükbaşı, Mehmet. "Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı". *NÜSHA* 49 (2019), 97-120.

Çavuş, Levent. "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan "Cahiliye"". *Milel ve Nihal* 13/1 (2016), 44-69.

Çelikkol, Yaşar. "Cahiliye Dönemi'nde Yesrib'in Etnik Yapısı (İlk Çağlardan M. 600 Yılına Kadar)". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2005), 319-346.

Demirci, Abdurrahman. "İbn Heyyebân'ın Vasiyeti Ekseninde Arap Yarımadası'nda Son Peygamber Beklentisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2016), 113-142.

Dilek, Burcu. *Medîne Yahudilerinin İnanç Problemlerinin Kur'ân-ı Kerîm'deki Yansımaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Döner, Ertuğrul. "Dine İlişkin Bazı Bilgi, Rivayet ve Kıssaların Hareket Noktası: Yemen/Yemen Yahudi ve Hıristiyanları", *Dini Araştırmalar* 17/45 (Temmuz-Aralık 2014), 209-232.

Hüner, Osman. "Medine'de Hz. Peygamber'le Yahudiler Arasındaki İlişkilere Genel Bir Bakış", *Fecre Doğru* 64 (Şubat 2001), 3-13.

Karataş, Şuayip. "Kur'ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı". *Aksaray Üniversitesi İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2019), 101-122.

Kelpetin, Mahmut. "İslâm Öncesi Medine", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2017), 95-113.

Köse, Feyza Betül. *Medine'de Sosyal Hayat -Dört Halife Dönemi-*. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2016.

Kurt, Abdullah. "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 97-122.

Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Safa, Mustafa. “Hicret Öncesi Medine’de (Yesrib’de) Sosyal ve Dini Hayat”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (Temmuz-Aralık 2012), 197-215.

Sarıçam, İbrahim. “Hicret Öncesinde Medine”, *Diyanet Dergisi* (Temmuz 2000), 20-25.

Sayar, Süleyman. “Yahudi Karakteri (Tarihî ve Sosyo-Psikolojik Bir Yaklaşım)”, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 1-13.

Suiçmez, Yusuf. “Hadisler Işığında Câhiyye Döneminde Nübüvvet ve Risâlet Algısı”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/1 (2019), 7-21.

Tülücü, Süleyman. “Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei”. *Ankara Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 279-285.

Yalar, Mehmet. “Cahiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirinin Sosyal Arka Planı”, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 75-95.

III. BÖLÜM

CAHİLİYE’DE İNANÇ-İBADET-ÖRF

CAHİLİYE'DE TEVHİD

Cenap Ayik[*]

GİRİŞ

Cahiliye kavramı, Hz. Peygamber'in Arabistan'da inşâ etmiş olduğu toplumsal düzenin tesisinden önce, bölgenin; dinî, örfî, kültürel keyfîyetini kısaca ifade etmek gerekirse, dönem insanının toplumsal yapısını ifade eder. Zaman olarak genellikle bi'setten bir asır öncesi, mekân olarak ise Arabistan Yarımadası kabul edilir. Cahiliyede tevhid konusu bağlamında bizi ilgilendiren kısım, dini yapı olduğu için bu konuya kısaca temas etmek istiyoruz.

İslâm öncesi Arapları, birçok farklı inancın bulunduğu bir ortamın içerisindeydiler. Bölgede Hıristiyan ve Yahudi din mensupları bulunmakla beraber, hâkim inanç putperestlikti. Hıristiyanlık genellikle Kuzey ve Güney Arabistan'da tampon bölgelerde yaygındı. Bu bölgelere nazaran iç kesimlerde yok denecek kadar azdı. Yahudilik ise, Medine-Hayber ve Yemen dolaylarında mevcuttu. Bunlar genellikle -Babil esareti gibi- tarihte yaşadıkları yıkımsal olaylar sonucunda bu bölgelere göç etmiş kimselerdi. Putperestler ise ağırlıklı olarak Mekke, Medine ve Taif gibi iç kısımlarda bulunuyorlardı. Bunlar "ensâb", "vesen" ve "esnâm" diye sınıflandırdıkları; kendi elleriyle genellikle ahşap, taş gibi farklı madenlerden yontukları putlara taparlardı. Ancak bu kimseler putları ilah olarak addetmiyor, sadece kendileri ile Tanrı arasında aracı konumunda görüyorlardı. Ayrıca her kabilenin kendine has putları bulunmaktaydı. Kabile üyeleri tarafından bu putlara karşı çeşitli ritüeller icrâ edilirdi.

Bu inançlar dışında Sâbiîler, Zındıklar ve Muvahhidler gibi küçük zümrelerde bulunmaktaydı. Biz bu çalışmamızda putlara tapmaktan sakınarak Allah'ı birledikleri bilinen; kumar, zina, içki gibi kötü alışkanlıklardan uzak durdukları söylenen muvahhidleri ele almaya çalışacağız. Bu kimselerden meşhur olan altı şahsın biyografileri üzerine yoğunlaşarak sonuca gitmeyi hedefliyoruz. Bu konuda bazı problem alanları belirledik. Bunlar;

---

[*] Araştırma Görevlisi. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, ayikcenap@gmail.com.

1- Bu şahıslar tarihen mevcutlar mı?

2- Mevcutlar ise, inançlarının menşei nedir?

3- Bu isimlerin itikâdî tutumları din olarak telakki edilebilir mi?

Bu sunumdaki amacımız, yüzeysel de olsa, bu sorulara makul cevaplar vermektir. Başarı Allah'tandır.

A. Tevhidin Etimolojik ve Antropolojik Kökeni

Tevhid kelimesi Arapça kökenli olup, yalnız, tek, bir[1] anlamlarına gelen"وحد" kökünden türemiştir. Tevhid; Allah'ı birlemek, ona herhangi bir ortak tanımamak, parçalanamayan bir bütün olduğunu kabul etmek, sayı mefhumunun O'nun için geçerli olmadığına[2] ve yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemediğine iman etmektir.[3] Dolayısıyla, Allah dışında herhangi bir kimseyi eksiksiz kabul etmek, O'nu mahlûkâta benzetmek, başkasını mutlak otorite kabul etmek gibi hususlar, kişiyi tevhid dairesinden uzaklaştırır.

Tek Tanrı inancının Batı'da mevcut karşılığı monoteizmdir. Hıristiyanlık ve Yahudilikte de Allah bir olup, her şeyi yaratan, kâinatı yoktan var eden ve onu kuşatan güç olarak kabul edilir. Her ne kadar tevhid inancı, ilgili üç semâvî din ve bunlara bağlı felsefi sistemler çerçevesinde değerlendirilse de bu inancın kökeni insanlık tarihine kadar uzanmaktadır. Son dönemlerde Amerika, Avustralya ve Afrika kıtalarında yaşayan, ilkel avcı kabileler üzerinde yapılan araştırmalarda, yerlilerin gökle bağlantılı aşkın bir varlığa inandıkları sonucuna ulaşılmıştır. Öte yandan Burdur-Hacılar, Konya-Çatalhöyük, Filistin-Erîhâ gibi Mezopotamya ve Anadolu gibi kadim bölgelerde yapılan arkeolojik kazılarda tarih öncesine ait bazı bulgulara rastlanılmıştır. Bu bulgulara göre, bu bölgelerde yaşayan ilkel zirâî toplumlarında tabiat merkezli bir tek tanrıcı inancının var olduğu tespit edilmiştir.[4]

B. İslâm Öncesi Arap Toplumunda Tevhid İnancını Arayanlar

Cahiliye Dönemi'nde toplumun yaygın inancı olan putperestliğe karşı çıkanların mevcudiyetinden bahsetmiştik. Ancak bunların sayıları noktasında ihtilaf bulunmaktadır. İbn Kuteybe

---

[1] Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, "hnf", *Kitâbü'l-'Ayn*, thk: Mehdî Mahzûmî & İbrâhim es-Sâmerrâî (b. y. : Mektebetü'l-Hilâl, t. y.), 3/280; Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdulaziz b. İbrâhim el-Endülüsî, "hnf", *Kitâbü'l-Ef'âl*, thk. Ali Fevde, (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1987), 159-160.

[2] Halîl b. Ahmed, "hnf", 3/281; Ahmed Muhtâr Abdulhamid Ömer, "hnf", *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyye el-mu'âsıra,* (b. y. : Âlemü'l-Kütüb, 2008), 3/2409, 2411.

[3] Nevşân b. Sa'îd el-Himyerî el-Yemenî, "hnf", *Şemsü'l-ulûm ve devâ'ü kelâmi'l-'Arab mine'l-külûm*, thk. Hüseyin b. Abdillah el-Amrî & Mutahhir b. Ali el-İryânî & Yusuf Muhammed Abdullah, (Lübnan & Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1999), 11/7096.

[4] Detaylı bilgi için bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Şubat 2020).

sekiz kişinin ismini verirken[5] Âlûsî bunların sayısını yirmi iki'ye kadar çıkarmaktadır.[6] Yalnız biz bu sunumumuzda meşhur olan altı isme yer verdik. Bunlar; Varaka b. Nevfel, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Kus b. Sâide, Ümeyye b. Ebi's-Salt, Ubeydullah b. Cahş ve Osman b. el-Hüveyris'tir.

1. Varaka b. Nevfel

Varaka b. Nevfel b. Esed b. Abduluzzâ b. Kusay b. Kilâb b. Mürre b. Ka'b b. Lüey, Hz. Hatice'nin amcasının oğludur.[7] Cahiliye Dönemi'nin önemli sîmâlarından biridir. Dini inanç noktasında içinde bulunduğu toplumun hilâfına hareket etmiştir. Rivayet edildiğine göre, bir gün Kureyş kabilesi ibadet ettikleri bir putun yanında her sene düzenledikleri bir bayramı kutlamaktadır. Bu esnada Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Osmân b. el-Hüveyris ve Zeyd b. Amr b. Nüfeyl dörtlüsü bir kenara çekilerek kendi kabilelerinin inançlarını aralarında tartışırlar. Onların puta tapmalarını yadırgar ve Hz. İbrahim'in dinini bozmakla suçlarlar. Daha sonra birbirleri ile sözleşerek Hz. İbrahim'in dinini aramaya koyulurlar. Rivayetin devamında Varaka'nın Hıristiyan olduğu belirtilir.[8] Varaka, Hıristiyan olduktan sonra mevcut dinin kutsal metinlerini okur ve onları iyice öğrenir.[9] Öyle ki, İncil'i Arapçaya çevirecek kadar iyi derecede benimsediğini söylebiliriz.[10] Varaka'nın bu girişimi, Hıristiyanlığı Mekke'de yaymak istediğine delalet eder. Yine kendisinin Arapça dışında farklı bir dili de iyi düzeyde bildiği söylenebilir. Çünkü tercümede bulunmak kolay bir faaliyet değildir. Bundan dolayı Varaka, muhtemelen uzun bir süre Mekke dışında, Hıristiyanlığın eğitim faaliyetlerinin yapıldığı bir merkezde bulunmuştur.

Varaka b. Nevfel'in, putlara tapmadığı, içki ve kumar gibi kötü alışkanlıklardan uzak durduğu, Allah'ı birlediği; ayrıca, Hıristiyanlığın yanında Yahudilik hakkında da bilgisi olduğu aktarılır.[11] Rivayetlerde genellikle Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesi sonucunda Varaka ile yaptığı görüşme geçmektedir. Bu rivayetler ilk kaynaklarda farklı şekillerde yer almaktadır.

---

[5] Detaylı bilgi için bkz. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslîm b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Me'ârif,* thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1412/1992), 58-62.

[6] Bkz. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bülûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, thk. Muhammed Behçet (Mısır: Dâru'l-Küttâbi'l-Mısrî, t. y.), 2/244-286.

[7] Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk., tlk., thc. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1430/2009), 1/169.

[8] Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî. (Dımeşk & Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1426/2005), 206-207.

[9] İbn İshâk, *Sîre*, thk., tlk., thc. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1/163; İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 207; Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'âb ez-Zübeyrî, *Kitâbu nesebî Kureyş,* nşr., tsh, tlk. E. Lévi Provencal (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t. y.), 207.

[10] Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-Sen'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, thk., nşr. Habîbu'r-Rahmân el-'Azamî & Meclisü'l-İlmiyye Hind (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403/1983), 5/324. (No. 9719).

[11] İbn İshâk, *Sîre*, thk., tlk., thc. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1/163; Zübeyrî, *Nesebi Kureyş*, nşr., tsh, tlk. E. Lévi Provencal, 207; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, nşr. İlse Lichtenstädter (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, t. y.), 171, 237.

Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesi esnasında korktuğu ve Hz. Hatice ile bu konuyu paylaştığı noktasında rivayetler ittifak halindedir. Yalnız Varaka'nın yanına kimin gittiği veya bu konuda Hz. Hatice'nin kime danıştığı noktasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. İbn İshak (öl. 151/768), İbn Hişâm (öl. 218/833) ve Zübeyr b. Bekkâr (öl. 256/869) gibi müelliflerin naklettiklerine göre, Varaka'nın yanına giden Hz. Hatice'nin bizzat kendisidir. Hz. Hatice, Hz. Peygamber'den duyduklarını Varaka'ya anlatmış, o da bunların peygamberlik alametleri olduğunu belirtmiştir. Daha sonra Hz. Peygamber ile karşılaştığında aynı hadiseleri ondan dinleyen Varaka, kendisine Allah'ın Elçisi olarak gönderildiğini ve bazı zorluklarla karşılaşacağını belirtmiş, eğer o günlere kavuşursa kendisine yardım edeceği sözünde bulunmuştur.[12]

İbn Hişâm'da bu konuda başka bir rivayet de yer almaktadır. Buna göre Hz. Hatice, Varaka'ya, Hz. Peygamber ile Şam ticaretine çıkan kölesi Meysere'nin yolculuk esnasında şahit olduğu bazı olayları[13] aktarır. Buna cevaben İbn Nevfel, Hz. Muhammed'in beklenen peygamber olduğunu, daha öncesinde bunun farkına vardığından söz eder.[14] Sen'ânî, (öl. 211/826-827) Zübeyr b. Bekkâr ve Taberî'de (öl. 310/923) bulunan bir diğer nakle göre, Varaka'nın yanına Hz. Hatice ile Hz. Peygamber beraber giderler. Hz. Peygamber başından geçenleri anlattıktan sonra İbn Nevfel, Hz. Peygamber'e elçi olarak gönderildiğini beyân eder. Ayrıca bu rivayette Resûlullah ile arasındaki bu konuşmanın geçtiği dönemde Varaka'nın yaşlı olduğu, gözlerinin görmediği ve bu olaydan kısa bir süre sonra vefat ettiği beyân edilir.[15]

---

12 İbn İshâk, *Sîre*, thk., tlk., thc. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1/169-170; İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 219; Ebû Abdillâh ez-Zübeyr b. Bekkâr b. Abdillâh el-Kureşî, *Cemheretü nesebi Kureyş ve ahbâruhâ,* thk. M. Muhammed Şâkir (b. y. : Matbu'âtu'l-Medenî, 1381/1961), 415.

13 Hz. Peygamber ile Meyser'e, Hz. Hatice'nin kervanını Şam'a götürürler. Allah Resûlü Busrâ'da manastıra yakın bir ağacın gölgesinde oturur. Bunu gören rahip, Meysere'ye Hz. Peygamber hakkında bazı sorular sorar. Rahip, aldığı cevaplar karşısında Peygamber'in (as) nübüvveti ile ilgili bazı söylemlerde bulunur. Bundan sonra Meyser'e Mekke'ye dönüş yolunda iki meleğin Hz. Peygamber'i gölgelemesi gibi bazı olağanüstü olaylarla karşılaşır. Mekke'ye döndüklerinde şahit olduğu hadisleri Hz. Hatice'ye aktarır. Bunun üzerine Hatice, Peygamber'e haber göndererek kendisiyle evlenmek istediğini belirtir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 178-179.

14 İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 180-181.

15 Sen'anî, *Musannef*, 5/322-324 (No. 9719).; Zübeyr b. Bekkâr, *Cemheretü nesebi Kureyş,* thk. M. Muhammed Şâkir, 411; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk (Târîhu't-Taberî*), (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 2/298-299.

Yukarıda saydığımız farklı rivayetlere ek olarak; Hz. Hatice'nin Varaka'ya bizâtihi gitmeyip, Hz. Ebubekir'i gönderdiği;[16] ayrıca sadece Varaka'ya değil, aynı zamanda bir rahibe ve Utbe b. Rebîa'nın kölesi Addâs'a gittiği yönünde malumat mevcuttur.[17]

Bu bilgilerin yanı sıra rivayetler arasında Hz. Peygamber'in dilinden, Varaka'nın cennet ehlinden olduğu yönünde ifadeler yer almaktadır.[18] Yalnız Varaka'nın iman etmemiş olması bu rivayetlerin sıhhati açısından şüphe uyandırmaktadır.

Varaka'nın ölümüyle ilgili iki rivayet bulunmaktadır. İlkine göre yukarda yer verdiğimiz gibi Varaka'nın Hz. Peygamber'in risâletinin ilk yıllarında vefat ettiğidir. [19] İkinci rivayete göre ise Varaka, Hz. Peygamber'in savaştığı haberini alınca Şam'da bulunmaktadır. Haberi duyunca apar-topar Mekke'ye doğru yola koyulur. Ancak Lahm-Cüzâm kabilelerinin bulunduğu bölgeye vardığında kendisine yapılan saldırı sonucu öldürülür. Vâkidî (öl. 207/823) bu haberi ilkine tercih eder.[20] Bu haberden Varaka'nın hicretten sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır ki iki tarih arasında yaklaşık 10-12 sene bulunmaktadır.

Varaka hakkında ulaştığımız bilgiler bunlar olmakla beraber bazılarının problemli olduğunu belirtmek isteriz. Özellikle İbn Nevfel'in, Hz. Peygamber'in nübüvvetini tebşîr ettiği rivayetlerin içeriğine baktığımızda birçok çelişkiyi barındırdığını söyleyebiliriz. Öncelikle hemen hemen bütün rivayetlerde Varaka'nın Hz. Peygamber'in zor günler yaşayacağı ve o gün hayatta olursa onu destekleyeceği sözü yer almaktadır. Yukarıda verdiğimiz rivayetlerin birinde Varaka'nın Hz. Peygamber'in savaştığı haberini aldığı ve ona yardım amaçlı yola çıktığından bahsediliyordu. Bunu kabul etsek dahi, akla şöyle bir soru gelecektir: Hz. Peygamber Mekke'de 13 sene boyunca mücadele etmiş ve birçok zorlukla karşılaşmıştır. Neden bu esnada yardım etmedi? Daha da önemlisi Varaka, iman etmek için neden Hz. Peygamber'in zor günler geçirmesini bekledi? O an iman edebilirdi.

Yine rivayetlere baktığımızda Varaka'nın yanına Hz. Hatice'nin tek başına gittiği, Hz. Peygamberle beraber gittiği, kendisinin gitmediği Allah Resulü'nü Hz. Ebûbekir ile beraber gönderdiği gibi muhtelif içerikler bulunmaktadır. Ayrıca kendisine başvurulanın sadece Varaka

---

[16] Hz. Peygamber durumunu Hz. Hatice'ye anlattıktan sonra eşi, onu Ebûbekir ile beraber Varaka'ya gönderir. Allah Resûlü şahit olduğu olayları Varaka'ya anlatır. İbn Nevfel kendisine olaylar tekrar ettiğinde heyecana kapılmamasını ve o anda duyduklarını iyice dinlemesini telkin eder. Resûlullah dediklerini yerine getirir. Daha sonra kendisine vahyolunan bazı sûreleri Varaka'ya okur. Varaka da kendisine peygamber olarak gönderildiğini, bazı problemlerle karşılaşacağını, eğer ömrü yeterse yardımcı olacağı gibi bazı söylemlerde bulunur. Ayrıca bkz. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Cabîr b. Dâvûd el-Belâzürî, *Cumelü min ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr & Riyâd ez-Zerkelî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/106.

[17] Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Evâil*, (Tanta: Daru'l-Beşîr, 1408/1987) 104.

[18] Zübeyr b. Bekkâr, *Cemheretü nesebi Kureyş,* thk. M. Muhammed Şâkir, 410, 414-415.

[19] Sen'anî, *Musannef*, 5/322-324 (No. 9719).; Zübeyr b. Bekkâr, *Cemheretü nesebi Kureyş,* thk. M. Muhammed Şâkir, 411; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf,* thk. Süheyl Zekkâr & Riyâd ez-Zerkelî, 1/106.

[20] Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf,* thk. Süheyl Zekkâr & Riyâd ez-Zerkelî, 1/107.

olmayıp; aynı zamanda bir rahibe, Hıristiyan bir köle olan Addâs'a da danışıldığı nakledilmektedir. Rahip Bahira hadisesi sonucu Hz. Hatice'nin İbn Nevfel'e gidip bilgi alması başka bir muammadır. Eğer Hz. Hatice Hz. Muhammed'in Peygamberliğini biliyor idiyse, neden daha sonra vahiy gönderildiğinde Varaka'ya tekrar müracaat etmektedir. Nitekim bunu biliyor olsaydı Varaka'ya durumu sormaya değil, tasdîk etmeye giderdi.

Sözü çok uzatmadan Varaka b. Nevfel adında bir şahsiyetin tarihen yaşadığı, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinler hakkında bilgi sahibi olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca İncil'i Arapçaya tercüme etme girişiminden kendisinin entelektüel bir şahsiyete sahip olduğunu kabul edebiliriz. Ancak onun Hz. Peygamber'in nübüvvetini daha önceleri bildiği yönündeki rivayetlere, yukarıda saymış olduğumuz sebeplerden dolayı şüpheyle yaklaşılması taraftarıyız.

2. Zeyd b. Amr b. Nüfeyl

Zeyd b. Amr b. Nüfeyl b. Abdu'l-Uzzâ b. Abdullah b. Karat b. Riyâh b. Rezzâh b. Adî b. Ka'b b. Lüey, ikinci Halife Hz. Ömer'in amcası ve meşhur sahâbî Saîd b. Zeyd'in babasıdır. [21] Ficâr savaşında[22] Benî Adî'i komuta etmesi[23] onun, önemli bir isim olduğunu gösterir. Zeyd, içinde bulunduğu topluma aykırı bir inanç benimsemiştir. Kendisinin putlara tapmak[24], kan, leş ve putlara kesilen kurban etinden yemek gibi durumlardan tecennüb ettiği nakledilir.[25] Ayrıca diri diri gömülen kız çocuklarının hayatını kurtardığı,[26] içki ve kumardan da uzak durduğu

---

[21] İbn Kuteybe, *Me'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, 59.

[22] Ficârü'l-Berrâz denilen, 4. Ficar savaşıdır.

[23] Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Münemmak fi ahbârî Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 153.

[24] "*Zeyd b. Amr b. Nüfeyl (Cahiliye Devri'nde kendi kendine ibadet eder, Uzzâ'ya ve diğer putlara tapmazdı), bu konuda şunları söylemiştir:*
Lât'ı da Uzzâ'yı da hepsini terk ettim,
Kuvvetli ve sabırlı olan böyle yapar,
Bundan böyle ne Uzzâ'ya ne iki kızına inanıyorum. Ne de Ganem oğullarının iki putuna giderim.
Hubel'i de ziyeret etmem Ki o aklımın ermediği çağda bize ilahtı. " Ebü'l-Münzîr Hişam b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kufî, *Kitabu'l-Esnâm*, çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 59; İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 209-210; Zübeyr b. Bekkâr, *Cemheretü nesebi Kureyş*, thk. M. Muhammed Şâkir, 416-417. Bu şiirden Zeyd b. Amr'ın bir zamanlar putperest olduğu çıkarımı yapılabilir.

[25] İbn İshâk, *Sîre*, thk., tlk., thc. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1/163; İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 208; Muhammed b. Habîb, *Muhabber*, nşr. İlse Lichtenstädter, 171; *Münemmak,* thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 153.

[26] İbn Hişâm, *Sîre,* thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 208. Zeyd b. Amr, toprağa diri diri gömülen bir çocuğa rastladığında öldürülmesine engel olurdu. Daha sonra velisine bakımını karşılayacağını belirterek çocuğu yanına alırdı. Belli bir yaşa geldiğinde ise veliye, çocuğu geri alma fırsatı tanırdı. Baba isterse çocuğu geri alabiliyordu. Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zuhrî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr,* thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncı, 1433/2012), 3/353.

söylenir.[27] Allah'ı birlediği ve O'na secde ettiği de aktarılmaktadır.[28] Bu rivayetlere matuf olarak hanif olduğu sonucuna varılmıştır.

Bununla bağlantılı olarak Zeyd'in Hz. Peygamber ile Mekke'nin dışında görüştüğü ifade edilir. Bu görüşme esnasında Hz. Peygamber Zeyd'e putlar adına kesilmiş etten ikram etmiş, ancak Zeyd, putlara kesildiği için yemek konusunda çekinceli davranmıştır. Bu rivayette ilginç olan durum ise, Hz. Peygamber'in bundan etkilenip risâlete kadar putlara kesilen kurban etinden yemediğidir.[29] Öz'e göre, bu pasajda Zeyd b. Amr, Hz. Peygamber'den dini açıdan daha duyarlı addedilmiştir. Bu durum rivayetin zındıklar tarafından uydurulduğu ihtimalini doğurmaktadır.[30] Dolayısıyla bu nakle ihtiyatla yaklaşılması gerekir.

Kureyş'in Büvâne isimli puta yıllık gerçekleştirmiş oldukları ziyaret esnasında, onların dini inançlarını ayıplayıp yeni bir din arayışına çıkmaya karar veren dört kişiden biri de Zeyd'dir.[31] Ancak Zeyd'in bu girişimi Hattâb b. Nevfel tarafından engellenir. Yalnız bu konuda birbiriyle çelişir iki rivayet bulunmaktadır. İbn Hişâm da geçen bir rivayete göre Hattâb, Zeyd'in kavminin dinine aykırı hareket etmesinden dolayı ona Mekke dışına çıkmayı yasaklamıştır. Her ne kadar Zeyd kaçmak için birkaç girişimde bulunsa da eşi Safiyye bnt. el-Hadramî tarafından Hatâb'a bildirilmiştir.[32] İbn İshâk ve İbn Hişâm'daki bir diğer rivayete göre ise Hattâb, Zeyd'i Mekke dışına çıkartarak şehre girmesini engellemiştir. Yine Kureyş'in sefih ve genç takımını Zeyd'i Mekke'ye sokmamaları konusunda uyarmıştır. Bu olay üzerine Zeyd ancak gizli bir şekilde Mekke'ye girebilmiştir. Yalnız Mekke'ye girdiğinde bu genç ve sefih takımının, Hattâb'a haber vermeleri sonucu tekrar Mekke dışına çıkarılmıştır. Rivayette bunun sebebi, Zeyd'in kendi dinlerini bozmaları ve içlerinden birilerinin ona uyacağından çekinmeleri olarak aktarılır.[33]

Buna rağmen Zeyd'in Şam tarafına gittiği yönünde bilgi bulunmaktadır. Yalnız bu noktada da rivayetler farklılaşmaktadır. İbn Hişâm, Zeyd b. Amr'ın, Hanîfliği aramak amacıyla Şam taraflarına gittiğini, orada bir rahiple karşılaştığını ve kendisine Hz. İbrahim'in dinini sorduğunu nakleder. Rahip, bu konuda ona kimsenin yardımcı olamayacağını ancak kendi beldesinde Hz. İbrâhim'in dini ile bir peygamberin gönderileceğinden dem vurur. Bunun üzerine Zeyd,

---

[27] Muhammed b. Habîb, *Muhabber*, nşr. İlse Lichtenstädter, 237.

[28] "*Zeyd b. Amr sırtını Ka'be'ye dayatmış, şöyle diyordu: 'Ey Kureyş ehli! Zeyd'in nefsinin elinde bulundurana yemin ederim ki benden başka İbrâhim'in dini üzerinde kimsenin olduğunu zannetmiyorum. Ey Allah'ım! Sana hangi yönün daha sevimli olduğunu bilseydim, o yönde ibadet ederdim. Yalnız bunu bilmiyorum' sonra ellerinin iç tarafı üzerine secde ederdi.* " İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 208.

[29] İbn İshâk, *Sîre*, thk., tlk., thc. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1/164-165.

[30] Şaban Öz, *Farklı Siyer'i Okumak*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 125.

[31] İbn Hişâm, *Sîre,* thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 206-207.

[32] İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 210-211.

[33] İbn İshâk, *Sîre*, thk., tlk., thc. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1/164; İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 213.

Mekke'ye doğru hareket eder. Ancak Lahm kabilesinin yurdu dolaylarında saldırıya uğrayarak orada öldürülür[34] Varaka gibi Zeyd'in de Lahm kabilesi yurdunda uğradığı bir saldırı sonucu öldürülmesi dikkat çekicidir. Başka bir husus rahibin peygamberin nerede ve ne ile gönderileceğini bilmesidir.

Bir başka rivayette Şam tarafına gittikten sonra, Yahudi ve Hıristiyan din adamlarından mensup oldukları din hakkında bilgi alır. Yalnız bu iki din de kendisini tatmin etmez. Bunun üzerine bir rahip, İbn Amr'a, Hz. İbrâhim'in dininin kendisi için uygun olduğunu söyler. Onun Hanîf olduğunu, Allah'tan başka kimseye tapmadığını ve putlara kesilen kurban etlerinden yemediğini belirtir.[35] Yine Rahip kendisine Mekke civarından bir peygamber çıkmasının yakın olduğunu söyler. Bunun üzerine İbn Amr, hızlı bir şekilde Mekke'ye döner.[36]

Rivayetlere genel itibariyle baktığımızda bazı çelişkiler gözlemliyoruz. Örnek olarak Hattâb kimi nakillerde onu şehre almazken, kiminde ise şehrin dışına çıkarmamaktadır. Başka bir problem Zeyd'in, Hz. Peygamber'e Putlara tapmanın ve onlara kesilen kurban etinin yenmesinin kötü olduğunu dolaylı olarak öğretmesidir. Buradan Hz. Peygamber'in dini başka kimselerden öğrendiği sonucu çıkarılmak istenmiştir. Yalnız Resûlullah'a risâlet görevi boyunca hiç kimse savunduğu dini, Zeyd'den öğrendiği yönünde bir ithamda bulunmamıştır. Buradan hareketle bazı müsteşriklerin görevini geçmişte yüklenen başka grupların bulunduğunu tespit edebilmekteyiz. Bu kimselerin amacı, kendilerince oluşturdukları delillerle İslâm'ın menşeini tartışmaya açmaya çalışmaktır.

Sözün özü, Zeyd b. Amr adında bir şahsın yaşamış olduğu kuvvetle muhtemeldir. Hatta onun ehli kitapla ilişkiye girip kendi toplumunun dini inancına aykırı hareket etmesi de mümkündür. Ancak Hz. Peygamber'in kendisinden etkilenmesi gibi verilere pek itibar edilmemesi kanaatindeyiz.

Zeyd, Hz. Peygamber'in risâletinden beş sene önce, Kureyş'in Kâbe'yi tekrar inşa ettiği dönemde[37] vefat etmiştir.[38] Bu da miladi 605 dolaylarına tekabül etmektedir. Bir rivayette, Lahm kabilesinin yurdunun orda uğradığı bir saldırı sonucu öldürüldüğü bilgisi geçmektedir.[39] Açıkçası Varaka ile Zeyd'in ölümü ile ilgili aynı olayın aktarılması bizi bu konuda biraz düşündürmektedir.

---

34 İbn Hişâm, *Sîre,* thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 213-214.

35 İbn Sa'd, *Tabakât,* thk. Ali Muhammed Ömer, 3/325.

36 İbn Kuteybe, *el-Me'ârif,* thk. Servet Ukkâşe, 245.

37 Kureyş risâletten 5 sene önce Kâ'beyi yıkmış ve yeniden inşa etmiştir. Hz. Peygamber'in Hacerü'l-Esved'in konulması meselesindeki hakemliği de bu esnada vukû' bulmuştur. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 182-186.

38 İbn Sa'd, *Tabakât*, thk. Ali Muhammed Ömer, 3/353; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 11/ 513.

39 İbn İshâk, *Sîre*, thk., tlk., thc. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1/166; Muhammed b. Habîb, *Muhabber*, nşr. İlse Lichtenstädter, 172; *Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 154.

İlginç başka bir olay ise Halife Ömer ve Saîd b. Zeyd'in Hz. Peygamber'in yanına gelip İbn Amr için Allah'tan bağışlama dilemede bir sakınca olup olmadığını sormaları, Hz. Peygamber'in (as) ise bu husuta bir problemin olmadığını hatta onun kıyamet günü tek başına bir ümmet olarak dirileceğini söylemesidir.[40] Öncelikle şunu belirtmek isteriz ki Hz. Ömer ve Hz. Saîd önde gelen sahâbîlerdendir. Onların fetret ehlinden olanların din ile sorumlu olmadıklarını bilmemeleri pek mümkün değildir. Ayrıca Zeyd'in Hz. Peygamber tarafından böyle bir övgüye mazhar olması da insanı düşündürmektedir.

Zeyd hakkında ulaştığımız bilgiler bu yöndedir. Tarihte var olan bir şahıs olmasının yanında yukarıda gördüğümüz üzere hakkında nakledilen bazı haberlerin problemli olduğunu söyleyebiliriz. Eğer bu rivayetler detaylı bir araştırmayla net bir şekilde kanıtlanabilirse haber imal edenlerin işlerinin ehli olup uzmanca hareket ettikleri söylenebilir.

3. Kus b. Sâide

Kus b. Sâide b. Amr b. Adî b. Mâlik İyâd kabilesindendir. Arapların önemli bilgin ve hatipleri arasındadır.[41] Tevhid akîdesini Zeyd b. Amr ve Varaka b. Nevfel ile birlikte Mekke'de ilk yayan kişi olduğu söylenmektedir.[42] Ayrıca piskopos, başrahip manalarına gelen "أسقف" kelimesi de kendisi için kullanılmaktadır. Hatta Necran Piskoposu olduğu da rivayetler arasında yer alır.[43]

Kus hakkında sık geçen bilgi, Ukâz panayırında yaptığı meşhur konuşmadır. İyâd kabilesi Medine'ye geldiğinde Hz. Peygamber onlara Kus b Sâide'nin durumunu sormuş, aralarında geçen konuşmadan sonra Hz. Peygamber[44] kendisinin kırmızı bir deve üzerinde îrâd etmiş olduğu şu nutku aktarmıştır:

Ey İnsanlar! Toplanınız ve dinleyiniz (ve benim bu diyeceklerimi iyice) belleyiniz. (Şunu unutmayın ki) yaşayan ölür. Ölen ise yok olup gider. Gelecek olanlar ise elbette gelecektir. Gökte haber, yerde ise ibretlikler vardır. Serilmiş bir yatak, yükseltilmiş bir tavan, kayan yıldızlar, dalgalı denizler. . . Kus gerçek bir yeminle kasem eder ki, Allah katında bir din var ki; o kendisine, sizin üzerinde bulunduğunuz dininizden daha sevimlidir. Ne oluyor da gidenlerin geri döndüklerini göremiyorum. Oradan razı olup ikamet mi ettiler? Yoksa terk edilip uyudular mı?[45]

---

[40] İbn İshâk, *Sire*, thk., tlk., thc. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1/166; İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 209: İbn Sa'd, *Tabakât*, thk. Ali Muhammed Ömer, 3/353-354.

[41] Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Heyevân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003) 7/438.

[42] Askerî, *Evâil*, 67.

[43] Câhiz, *Heyevân*, 7/438, 384., 3/43.

[44] Kimi rivayetlerde hutbeyi Hz. Peygamber değil, Hz. Ebûbekir okur. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe, 61.

[45] Mufaddal b. Muhammed b. Ya'la b. Sâlim ed-Dabî, *Emsâlu'l-Arab*, thk. İhsân Abbas (Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1403/1983), 113.

Yalnız bu naklin isnâdın da Muhammed b. Haccâc bulunmaktadır ki kendisi hadis uydurmakla itham edilmiştir.[46] Ayrıca bu olayı Muhammed b. Haccâc'tan başka, Mucalid'den bu isnadla aktaran başka kimse bulunmamaktadır.[47] İbn Kesîr'de aynı olay, farklı bir isnâdla yer alsa da müellif tarafından garîb hadis olarak telakkî edilir.[48] Bununla birlikte Buhârî de bu olayı münkerü'l-hadîs olarak değerlendirmektedir.[49]

Kus'un 600 sene kadar yaşamış olduğu rivayet edilse de bunun bir abartı olduğu tartışmaya mahal bırakmayacak kadar açıktır.[50]

Açıkçası Kus b. Sâide'nin Arapların bilginlerinden sayılması onun, toplumdan farklı bazı söylemlerde bulunmasına olanak sağlayabilir. Yalnız bunun Hz. Peygamber tarafından nakli konusunda bazı şüphelerimiz bulunmaktadır. Çünkü rivayetlere baktığımızda Hz. Peygamber tarafından bu hitabın dillendirilmesi, İyâd ve Temîm kabilesi için bir ayrıcalık olarak kabul görmüştür.[51] Araplardaki taassubiyet kültürünü de göz önünde bulundurduğumuzda, şüphelerimiz daha da artmaktadır. Senedi de problemli olan bu rivayetin sahih olması çok düşük bir ihtimal olarak gözükmektedir.

4. Ümeyye b. Ebi's-Salt

Sakîf kabilesine mensup önemli Arap şairlerindendir. Abdullah b. Cüd'ân ile iyi bir dostlukları vardır. Hatta bir ziyaretinde Abdullah, Ümeyye b. Salt'a yanındaki şarkıcılardan birini hediye eder. [52]

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمد الْمَنْصُورُ الْحَاسِبُ، حَدَّثَنا مُحَمد بْنُ حَسَّانَ السَّمْنِيُّ الْقُرَشِيُّ، قَال: حَدَّثَنا مُحَمد بن الحجاج اللخمي عن مجالد عن الشعبي، عنِ ابن عَبَّاسٍ قَالَ قَدِمَ وَفْدُ عَبد قس عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَال: أيكم يعرف قيس بْنَ سَاعِدَةَ الإِيَادِيَّ قَالُوا كُلُّنَا يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ فَمَا فَعَلَ قَالُوا هَلَكَ قَال: مَا أَنْسَاهُ بِعَكَاظَ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ عَلَى جَمَلٍ لَهُ أَحْمَرَ، وَهو يَخْطُبُ النَّاسَ، وَهو يَقُولُ أَيُّهَا النَّاسُ اجْتَمِعُوا وَاسْمَعُوا وَعُوا مَنْ عَاشَ مَاتَ، ومَنْ مَاتَ فَاتَ وَكُلُّ مَا هُوَ آتٍ آتٍ إِنَّ فِي السَّمَاءِ لَخَبَرًا وَإِنَّ فِي الأَرْضِ لَعِبَرًا مِهَادٌ مَوْضُوعٌ وَسَقْفٌ مَرْفُوعٌ وَنُجُومٌ تَمُورُ وَبِحَارٌ لا تغور أَقْسَمَ قُسٌّ قَسَمًا حَقًّا لَئِنْ كَانَ فِي الأَمْرِ رِضَاءً لَيَكُونَنَّ سَخِطًا إِنَّ لِلَّهِ دِينًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ دِينِكُمُ الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ مَالِي أَرَى النَّاسَ يَذْهَبُونَ، ولاَ يَرْجِعُونَ أَرَضُوا فَأَقَامُوا أَمْ تُرِكُوا فَنَامُوا Ebû Ahmed b. Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Curcânî, *el-Kâmil fi'd-due'fâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcût & Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 328.

46 Yahya b. Mâin, Ebû Hatim er-Rezzâî ve Derâkutnî, İbn Haccâc'a hadis vaz'ı ithamında bulunurlar. Ebü'l-Fidâ' İmâdudîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvi ed-Dîmaşkî eş-Şâfiî, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafâ Abdu'l-Vahîd (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1396/1976), 143; İbn Adî, *Kâmil,* thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcût & Ali Muhammed Muavvid, *326.*

47 Hz. Peygamber adına "*Herîse*" hadisini uydurmuştur. Yahya b. Mâin, kendisi için "kezzâb" der. İbn Adî, *Kâmil,* thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcût & Ali Muhammed Muavvid, *326.*

48 İbn Kesîr, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafâ Abdu'l-Vahîd, ١٤٢.

49 Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim b. el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdu'l-Mecîd Hân, (Haydarabad & Dekken: Dâiretü'l-Meârifeti'l-'Osmâniyye, t. y.), 1/64; *Târihu'l-evsat*, -*Târihu's-sağîr* ismiyle basılmış hatalı baskı- thk. M. İbrâhim Zayîd (Halep & Kahire: Dârü'l-Va'yi & Dâru't-Turâs, 1397/1977) 2/224.

50 Bkz. Âlûsî, *Bülûğu'l-ereb*, thk. Muhammed Behçet, 2/246.

51 Temîm ve İyâd kabilelerinde hutbe konusunda kimsede bulunmayan bir haslet vardır. O da Hz. Peygamber'in Kus b. Sâide'nin 'Ukâz'da yaptığı hitabı nakletmesidir. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/65-66.

52 Muhammed b. Habîb, *Muhabber,* nşr. İlse Lichtenstädter, 138.

Dini hayatı noktasında, putlardan uzak durduğu[53] ve Varaka b. Nevfel ile beraber din arayışına çıktığı ifade edilir.[54] Yahudi ve Hıristiyan dinleri hakkında bilgisi mevcuttur. Hatta kendisinin Yahudi olduğu rivayet edilir.[55] Şiirlerinde yaratılıştan bahsetmesi de bunu destekler niteliktedir.[56] Yine şiirlerinde Hz. İbrâhim'in oğlu İsmâil'i kurban etme hadisesi,[57] Semûd kavminin helâk olması[58] gibi nakillerin bulunması bunun göstergesidir. Ayrıca Hanîfliği öven bir beyti bulunmaktadır.[59] Hakkında A'râf Sûresi 175. ayetin indiği söylenir.[60]

Bilgi ve kültür düzeyinin yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Zira Süryanice ve İbranice bildiği yönünde bilgiler bulunmaktadır.[61] Kisrâ, Herakleios, Seyf b. Zîyezen gibi krallardan bahsetmesi bunun başka bir göstergesidir.[62] Ebu Süfyân ile birlikte Şam taraflarına gitmesi ve orada bir rahip ile görüşmesi onun bilgi kaynakları hakkında bize ipucu verebilir. Bu onun daha önce de Şam taraflarına gittiğini gösterir. Bu görüşme esnasında rahip, gönderilecek elçinin bazı vasıflarını bildirir.[63] Bu durum pek çok yerde karşımıza çıkmaktadır. Anlam veremediğimiz nokta bi'setten sonra bu Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının Resulullah'a gelip iman etmemiş olmalarıdır.

Ümeyye'nin bir peygamber beklentisi içinde olduğu, ancak Hz. Peygamber'in zuhur etmesiyle onu kıskanıp inkâr ettiği ifade edilir.[64] Hatta Bedir Savaşında Müşrikleri Hz. Peygamber'e karşı kışkırtmıştır. Savaşın sonunda Bedir'de öldürülen Müşrikler üzerine mersiyeler okumuştur.[65] İbn Kesîr'de geçen bir rivayete göre Ümeyye, Hz. Muhammed'in (as) peygamber olarak gönderildiğini fark etmiş, ancak hemen iman etmemiştir. Şam taraflarına gitmiş belli bir süre

---

53 İbn Kuteybe, *Meârif*, thk. Servet Ukkâşe, 60.

54 Ebû Abdillah el-Cumhî, Muhammed b. Sellâm b. Ubeydullah el-Cumhî, *Tabakâtu fuhulu'ş-şuerâ,* thk. M. Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, y. y.), 1/263.

55 Belazûrî, *Ensâbu'l-eşrâf,* thk. Süheyl Zekkâr & Riyâd ez-Zerkelî, 10/279, 13/441.

56 Ebû Abdillah el-Cumhî, *Tabakâtu fuhulu'ş-şuerâ,* thk. M. Muhammed Şâkir, 1/262-263.

57 Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 1/277-278.

58 Ebû Muhammed Cemaluddin Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyüp el-Himyerî, *et-Ticân fi muluki Himyer*. thk., nşr. Merkezu'd-Dirasâtu ve'l-Ebhâsu'l-Yemeniyye (Sanâ: y. y., 1347/1929), 409.

59 كُلُّ دينٍ يَومَ القيامَةِ عِندَ اللـ...ـهِ إِلاّ دينِ الحَنيفَةِ زورُ İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 72; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, 303. Cevâd Ali bu beytin Ümeyye b. Salt adına uydurulduğunu belirtir. Cevâd Ali, *Mufassal fî tarîhu'l-Arab kable'l-İslâm*, (b. y. : Daru's-Sâkî, 1422/2001), 11/7.

60 Belazûrî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr & Riyâd ez-Zerkelî, 13/442.

61 Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tahir el-Makdisî, *el-Bedu' ve't-târîh*, (Port Said: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, t. y.), 1/207; Cevâd Ali, *Mufassal,* 2/64.

62 Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 2/147.

63 Ebü'l-Fidâ' İmâdudîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvi ed-Dîmaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (b. y. : Dâru-Hicr, 1418/1997), 3/281-282.

64 İbn Kuteybe, *Meârif*, thk. Servet Ukkâşe, 60.

65 İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 625-628.

sonra iman etmek için geri döndüğünde, Bedir'de akrabalarının öldürüldüğünü duymuş ve iman etmekten vazgeçmiştir.[66]

İbn Salt hakkında göğsünün iki kuş tarafından yarılıp kalbinin çıkarılarak temizlendiği söylenir.[67] Bu olay Hz. Peygamber adına imal edilen "Şakk-ı Sadr" hadisesine çok benzemektedir.[68] Bu iki olay bize dönemin Peygamber algısı hakkında bazı tespitler sunmaktadır. Öyle anlıyoruz ki dönem insanının algısında mucizevî bir peygamber tasavvuru bulunmaktadır. Muhtemelen bu algı Araplara Sâsânî-Bizans gibi dış kültürler aracılığıyla geçmiştir. Cevâd Ali, Ümeyye b. Ebî's-Salt hakkındaki bu hikâyelerin, Haccâc es-Sekâfî zamanında, onunla yakınlık kurmak ve kabile asabiyeti gibi sebeplerle başkaları tarafından üretildiğini belirtir.[69]

Ümeyye b. Ebî Salt adına rivayet edilen şiirler ile Kur'ân'ı Kerîm'in bazı ifadeleri ve inanç unsurları arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Bunlar; Allah'ın hak oluşu, cehennemin Kâfirlerin varacağı yer olarak tasvir edilmesi, arş, Nûh Tufanı, Hz. Yûnus'un balık meselesi gibi olaylardır.[70] Cevâd Ali bu benzerlikten hareket ederek bu şiirlerin Hicrî I. asırda özellikle Haccâc döneminde uydurulmuş olabileceğini savunur. Her ne kadar İbn Salt'ın Yahudi ve Hıristiyan literatürüne vâkıf olduğu söylense de mezkûr dinlerde bu konular bu kadar teferruatlı işlenmemiştir. Yine bazı kavramların aynı olması bu ihtimali daha da güçlendirmektedir.[71] Şevkî Dayf da İbn Salt adına birçok şiirin uydurulduğunu söyler. Bunların özellikle yaratılış ve ölüm sonrası hayat konularında olduğunu belirtir. [72] Onun yaratılış hakkında Yahudi kaynaklarından faydalanmış olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü bu konuda Yahudilikte, önemli bilgiler mevcuttur.

Sonuç olarak Ümeyye'nin bilgili ve çalışmayı seven bir karakter olduğunu söyleyebiliriz. Bundan dolayı içinde bulunduğu toplumun örf ve adetlerine aykırı birtakım davranışlarda bulunmuş olabilir. Yalnız içerikleri Kur'ân ayetleri ve hadislerle benzeşen şiirler ve hakkındaki menkıbeler noktasında Cevâd Ali'nin görüşüne katıldığımızı belirtmek isteriz.

5. Ubeydullah b. Cahş

Varaka b. Nevfel ve Zeyd b. Amr bahsinde ele aldığımız, Kureyş'in Büvâne isimli putun yanında gerçekleştirdikleri geleneksel bayramlarından birinde, yeni bir din arama noktasında sözleşenlerden biri de Ubeydullah b. Cahş'tır. Rivayette, Ubeydullah'ın İslâm'ı tercih edinceye

---

66 İbn Kesîr, *el- Bidâye ve'n-nihâye,* 3/285-286.
67 İbn Kesîr, *el- Bidâye ve'n-nihâye,* 3/284-285.
68 Tenkid için bkz. Şaban Öz, *Mevzû Haberlerin Tarihî Değeri* (İstanbul: Neva Yayınları, 2016), 58-65.
69 Cevâd Ali, *Mufassal*, 12/59.
70 **قول خزانها ما كان عندكم... ألم يكن جاءكم من ربّكم نذر** / قول خزانها ما كان عندكم... ألم يكن جاءكم من ربّكم نذر Makdisî, *el-Bedu' ve't-tarîh*, 2/145. Ayrıca bkz. Makdisî, *el-Bedu' ve't-tarîh,* 1/207; 3/24; İbn Kesir, *el- Bidâye ve'n-nihâye*, 1/22; 2/19.
71 Detaylı bilgi için bkz. Cevâd Ali, *Mufassal*, 12/71.
72 Detaylı bilgi için bkz. Şevkî Dayf, *Tarihü'l-edebi'l-Arabî*, (Mısır: Dâru'l-Meâ'rif, 1380-1385/1960-1965), 1/217; 1/429.

kadar içinde bulunduğu kafa karışıklığında bocalandığı belirtilmektedir.[73] Bu nakilden İbn Cahş'ın toplumdaki mevcut dini düşünceyi yadırgadığını ve yeni bir din arayışı içinde olduğunu söyleyebiliriz. O, İlerleyen zamanlarda Hz. Peygamber İslâm ile gönderildiğinde Müslüman olmuştur. Habeş Hicretine katılanlar arasındadır. Yalnız Habeşistan'a gittikten sonra Hıristiyanlığı benimsemiştir. Hatta orada Müslüman olan sahâbilerle görüştüğünde, Hıristiyanlığın İslâm'dan daha olgun bir din olduğunu imâ eden sözler sarf etmiştir.[74] Hıristiyanlıkta sebât ederek Habeşistan'da vefat etmiştir. Ancak eşi Ümmü Habîbe bnt. Ebî Süfyân Müslüman olarak kalmıştır.[75]

Bunun üzerine Hz. Peygamber'in, Necâşî'ye Amr b. Ümeyye ed-Damrî aracılığıyla İslâm'a davet eden bir mektup gönderdiği nakledilir. Necâşî, bu mektubu okuyunca Müslüman olur.[76] Aynı zamanda Hz. Peygamber gönderdiği mektupta kendisini Ümmü Habîbe ile evlendirmesini talep eder. Necâşî de 400 dinar mehir kaşılığında Ümmü Habîbe'yi Hz. Peygamber ile evlendirir.[77]

6. Osman b. el-Hüveyris

Osmân b. el-Hüveyris b. Esed b. Amr b. Nüfeyl b. Abdu'l-Uzzâ, döneminin önemli şairlerindedir. Putlara tapmaktan kaçınmıştır.[78] Daha önce bahsettiğimiz Büvane putunun yanında gerçekleştirilen geleneksel bayram kutlaması esnasında Hanîfliği aramaya çıkanlardan biri de Osman'dır. Rivayetlerde Osman hakkında sık geçen bilgi, onun Bizans kralına gidip kendisini Mekke üzerine emir tayin etmesini isteme olayıdır.[79] Ancak bu isteğine nail olamadan zehirlenerek öldürülmüştür.[80] Belâzurî onun, Hıristiyan olarak öldüğünden bahseder. [81] Anladığımız kadarıyla Osman daha önceleri de Şam taraflarına yolculuk yapmış ve bu esnada oradaki yöneticilerle görüşmüştür. Yoksa ilk karşılaşmasında kraldan böyle bir talepte bulunması pek makul gözükmemektedir. Ayrıca kral ile görüşebilmesi ve ondan istekte bulunabilmesi, onun önemli bir şahsiyet olduğuna işaret eder.

---

73 İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 206-207.

74 فقحنا و صاأصاتم: İbn Hişâm bu deyimi şöyle açıklar: Biz gördük ama siz hâlâ görmek için çabalıyorsunuz ki henüz görebilmiş de değilsiniz. İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 207.

75 İbn İshâk, *Sîre*, thk., tlk., thc. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 2/496; İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 896; Muhammed b. Habîb, *Muhabber*, nşr. İlse Lichtenstädter, 172; *Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 154.

76 İbn Sa'd, *Tabakât*, thk. Ali Muhammed Ömer, 1/177.

77 İbn İshâk, *Sîre,* thk., tlk., thc. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1/281; İbn Hişâm, *Sîre*, thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî, 207; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/177.

78 Belazûrî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr & Riyâd ez-Zerkelî, 9/464.

79 Zübeyr b. Bekkâr, *Cemheretu Kureyş*, thk. M. Muhammed Şâkir, 425-426; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr & Riyâd ez-Zerkelî, 5/430, 9/464; Muhammed b. Habîb, *Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 154-160.

80 Muhammed b. Habîb, *Münemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, 156.

81 Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr & Riyâd ez-Zerkelî, 5/430.

Genel Değerlendirme

İslâm dini doğmadan önce Arap Yarımadası'nda izine rastlanıldığı söylenen tevhîdî inanca Hanîflik denilmiştir. Bu din aynı zamanda Hz. İbrâhim'in dini olarak kabul edilmiştir. Bu düşünceye kanıt olarak genellikle yukarıda biyografilerine yer verdiğimiz şahısların dini yaşayışları ve Kur'ân'da 12 defa[82] zikrolunan "Hanîf-Hunefâ" tabirleri öne sürülmüştür. Yalnız Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) bu ayetlerde geçen "Hanîf-Hunefâ" kelimelerini ihlâs ile tevhide sarılan, Müslüman, hac yapan olarak açıklarken; "Hz. İbrâhim'in dini"[83] tabirini ise İslâm olarak tefsir eder.[84] Taberî'de nakledildiğine göre İbn Abbas (öl 68/687) ve Mücahid (öl. 103/721) gibi ilk müfessirler bu kelimeyi beyti hac edenler olarak açıklamışlardır.[85] Bazıları da bu tabirleri Hz. İbrâhim'in dini olarak te'vil etmişlerdir. Bu kimselere göre sünnet olmayı ilk uygulayan Hz. İbrâhim'dir. Bundan dolayı Cahiliye'de sünnet olanlara hanîf denilmiştir. Ancak Taberî, Yahudilerin de sünnet olmasından dolayı bunun mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Çünkü ayet, Hz. İbrâhim'in Yahudi olmadığını belirtmektedir.[86] Cahiliyede hac edenler yorumunu da müşriklerin hac edişinden dolayı kabul etmemektedir. Zira Kur'ân Hz. İbrâhim'in müşrik olmadığını vurgulamaktadır.[87] Taberî bütün bu açıklamalardan sonra bu ayetleri, Hz. İbrahim'in dini üzerine istikamette olmaya yorar. Yalnız kendisi diğer peygamberleri ve onlara uyanları hanîf olarak kabul etmektedir. Ona göre aradaki tek fark, Hz. İbrâhim'in sünnet, hac ve diğer İslâm uygulamalarının kıyamete kadar devam edeceğidir.[88] Sonuç olarak Taberî, Hanîfliği Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e (as) kadar gelmiş geçmiş peygamberlerin davası olan "İslâm" olarak telakki etmektedir. Bunu tefsirinde net bir şekilde görebilmekteyiz. Çoğu yerde Hanîflikten kastın İslâm olduğunu belirtmekle beraber Hz. İbrâhim'in dini şeklinde açıkladığı yerler de vardır.[89] Ancak bu söylemlerden müstakil bir Hanîf Dini kastedilmemektedir. Çünkü Taberî'nin hanîf kullanımını Hz. İbrâhim'e ait müstakil bir din olarak kabul edersek kendi içinde çelişmiş olacaktır. O, Hanîfliğin kıyamete kadar yaşayacağını belirtmektedir. Ancak Hz. İbrâhim'e ait kesin olarak bilinen bir kitap, şeriat mevcut değildir ki kıyamete kadar devam etsin. Kıyamete kadar devam edecek olan din İslâm'dır. Yine Mukâtil'in vermiş olduğu

---

82 Bkz. Bakara 2/135; Âl-i İmrân, 3/67, 95; Yûnus, 11/105; Nisâ, 4/125; En'âm, 6/161, 79; Nahl, 16/120, 123; Hac, 22/31; Rûm, 30/30; Beyyine, 98/5.

83 " مِلَّةَ إِبْراهِيم" Nahl, 16/123.

84 Bkz. Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîr-i kebîr*, thk. Abdullah Mahmud (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2002), 1/283, 291, 140, 141, 600; 2/251, 492, 493; 3/126, 413; 4/780.

85 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *el-Câmiu'l-beyân an te'vilu'l-Kur'ân*, thk. A. Muhammed Şâkir (b. y. : Müessetü'r-Risâle, 1420/2000), 3/106

86 مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا Âl-i İmrân, 3/67.

87 ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين) Âl-i İmrân, 3/67.

88 Detaylı bilgi için bkz. Taberî, *el-Câmi'ul-beyân an te'vilu'l-Kur'an*, thk. A. Muhammed Şâkir, 3/104-108.

89 Taberî, *el-Câmi'ul-beyân an te'vilu'l-Kur'an*, thk. A. Muhammed Şâkir, 6/17; 6/494; 12/281-282; 15/218; 20/97-98; 24/541; 18/620; 17/316; 10/320; 9/250-251.

te'vil de bu daireye girer. Kendisi Hanîfliği, Allah'ın dinine samimi bir şekilde bağlanmak olarak değerlendirmektedir. Bu dinden kasıt ise İslâm'dır. İlk Arapça sözlüklerinden olan *Kitabu'l-Ayn'da* Hanîfliğin İslâm olduğunu belirten bir görüş bulunmaktadır.[90]

Yine Hanîf olarak adlandırılan kişilerden hareketle de müstahkem bir dine ulaşmamız mümkün değildir. Biyografilerinde de görüldüğü gibi ortak bir inanç sistemi, mukaddes bir kitap, ritüel gibi bir dinde mevcut olan unsurlar kendilerinde bulunmamaktadır. Ayrıca bu kimselerin farklı kabilelerden olması ve ailelerinin müşrik olması Hanîfliği geçmişle irtibatlandırmayı zorlaştırmaktadır. Zira Hz. Peygamber ile Hz. İbrâhim arasında yaklaşık olarak 20 asır bulunmaktadır.[91] Bunlar bu tutumlarını tevarüs yoluyla elde etmediler ise bunun kaynağı ne olabilir?

Bizim kanaatimiz bu kimselerin dış kültürlerden etkilendiği yönündedir. Çünkü bu kimselerin Mekke dışına yolculuklar yaptıklarını gözlemlemekteyiz. Ayrıca Varaka b. Nevfel ve Ümeyye b. Salt gibi kimselerin yabancı dil bilmeleri, onların gittikleri yerlerde eğitim almış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Çünkü İbn Nevfel'in, İncil'i Arapça'ya tercüme ettiği nakledilmektedir ki bu kolay bir iş değildir. Bu ancak iyi düzeyde dil bilgisi ve tercüme alanıyla ilgili sağlam bir bilgi ile yapılabilir. Cevâd Ali, bu kimselerin toplumdaki entelektüel tabakayı oluşturduğunu belirtir. Ona göre bu grup, yabancı kültürlerden -Yunan Felsefesi de dâhil- elde etmiş oldukları ilmi birikimleri ve aklı kullanmaları sayesinde kendi dönemlerinin hurafelerinden, puta tapmak ve ona kurban kesmek gibi davranışlardan uzak durabilmişlerdir.[92] Ancak bunu tam olarak kabul edemeyeceğimizi belirtelim. Açıkçası ilmi birikim ve aklı kullanma gibi etmenlerden hareketle toplumda bulunan bazı örf ve adetler yadırganabilir. Yalnız taşa tapmak gibi imanî unsurlar akıl dairesinin dışındadır. Bugün dahi bazı entelektüel şahısların ineğe, taşa taptıklarını görebiliyoruz. Dolayısıyla biz inancın akli oluşunu sınırlı görmekteyiz. Tekrar Cevâd Ali'ye dönersek, bu kimselerin dış kültürlerden etkilenmiş olmalarına rağmen bunların ne Yahudi ne de Hıristiyan olduğunu kabul eder. O, bu kimselerin dini yaşantısını Yemen'de Yahudi ve Hıristiyanlıktan etkilenen, bünyesinde tevhîdî bazı izler barındıran "zû-Semavî" veya "İbâdâtu'r-Rahmân" hareketine benzetir. Ancak buna rağmen bunların muayyen bir dine sahip olduklarını kabul etmez. Sadece bazı tevhidî konular ve toplumu ıslah etme gibi noktalar üzerinde ittifak sağlamış kişiler olduklarını savunur.[93]

Adnan Demircan ise bu kimselerin dini görüşlerinin kaynağının Yahudilik ve Hıristiyanlık olduğundan bahseder.[94] Ancak bu kimselerin sadece bu iki kültürden yararlandıklarını iddiâ

---

90 Bkz. Halil b. Ahmed, "hnf", 3/248.
91 Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 94.
92 Cevad Ali, *Mufassal*, 12/32-34.
93 Cevâd Ali, *Mufassal*, 12/38-39.
94 Demircan, *Cahiliye Arapları*, 95.

etmenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Cevâd Ali'nin de belirttiği gibi bu kimseler Yahudilik ve Hıristiyanlığın yanında Yunan felsefesi ve Yemen dini kültüründen de etkilenmişlerdir.

Şemseddin Günaltay, İslâm öncesinde Arap Yarımadası'nda yeni bir din ihtiyacının olmadığını, bu yönde oluşturulan bilgilerin özellikle dört hanîf menkıbesinin sonradan uydurulduğunu belirtir.[95] Ümeyye b. Ebi Salt'a dayandırılan bazı şiirlerde İslâmi ögelerin yer alması, Zeyd b. Amr'ın, Hz. Peygamber'e puta kesilen etin yenmesinin kerih olduğunu dolaylı da olsa öğretmesi, Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamber'in nübüvvetini önceden bildiğini iddiâ etmesi, Allah Resûlü'nün Kus b. Sâide'ye ait bir hutbeyi okuması gibi nakillerin sonradan üretilmiş bilgiler olma olasılığının yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Bunların, İslâm Dini'ni tahrif etmek, kabile taasubu gibi amaçlarla yapıldığını ifade etmek isteriz. Yine kabul etmek gerekir ki bu kişilerden hareketle Hz. İbrâhim'e ait Hanîf Dininin mevcudiyeti sonradan Kur'ân ayetlerinden hareketle ortaya atılmıştır. Yukarıda bu ayetler hakkında ilk müfessirlerin görüşlerine yer verdik. Ancak bu durum ilgili kimselerin gerçekte yaşamadıkları anlamına gelmez. Zira Hz. Peygamber hakkında da birçok hadis ve haber üretilmiştir. Fakat bu uydurmalar, Allah Resûlü'nün tarihteki varlığına bir şüphe getirmez.

SONUÇ

Hanîf olarak addedilenler tarihen yaşamış şahsiyetlerdir. Bunlar Mekke dışına birçok seferde bulunmuşlardır. Bu seferlere sadece ticaret amacıyla değil, aynı zamanda eğitim almak gibi faaliyetler için de çıkmışlardır. Bu bize Cahiliye İnsanının kapalı bir toplum olmadığını, onların bilgi ve kültür seviyelerinin sanılandan daha yüksek olduğunu göstermektedir. Ancak Cahiliye üzerine yapılan çalışmalara baktığımızda genellikle onların kapalı bir toplum oldukları, okuma-yazma bilmedikleri, medeniyet ve kültür seviyelerinin çok düşük olduğu varsayılır. Kanaatimizce bu düşünceler tekrar ele alınmalıdır.

İslâm Öncesi Arap toplumunda Hanîflik diye müstakil bir din mevcut değildir. Bu varsayıma, Kur'ân ayetlerinin yanlış değerlendirilmesi ve daha sonraları muvahhidlere ithafen üretilen bilgiler sonucunda varılmıştır. Ümeyye b. Ebi's-Salt özelinde de gördüğümüz gibi, bazı kimseler yöneticilerle yakınlık kurmak, kabilesini yüceltmek gibi amaçlarla içeriği İslâmi öğretilerle benzer şiirler, haberler uydurmuşlar ve bu kimselere isnâd etmişlerdir. Hz. Peygamber'in soyunu yüceltmek amacıyla da bu girişimlerde bulunulmuştur. Zira Kâ'b b. Lüey b. Gâlib, Kusay, Hâşim ve Abdulmuttalib gibi isimler de Hanîflerden sayılmıştır. Muhtemelen Kur'ân'ın her ayetini açıklamaya çalışan kişilerce de bu rivayetler, ayetlerin açıklanmasında kullanılmıştır. Oysaki ilk dönem müfessirleri Hanîf tabirini İslâm dini olarak te'vil etmişlerdir.

---

[95] Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad. : M. Mahfuz Söylemez & Mustafa Hizmetli, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 82.

Ancak bunlar adına mevcut olan bütün rivayetlerin hayal ürünü olduğunu söyleyemeyiz. Doğal olarak bunlar dış kültürlerden elde etmiş oldukları müktesebât yardımıyla içinde bulundukları toplumun inanç sistemine başkaldırmış olabilirler. Zira her toplumda bu tür vakalar yaşanabilir. Müşahede ettiğimiz kadarıyla günümüzde de bir toplumdaki dini yapı herkes tarafından benimsenmemektedir. Az veya çok ihtilaflar bulunabilmektedir.

Son olarak İslâm tarihi literatürünün kısa zamanda tenkid süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir. Bu eleştiri ameliyesi de bireysel bazda değil, kurumsal bazda yapılmalıdır. Zira bizim rivayetlerden anladığımız kadarıyla bir kısım uydurma faaliyetleri bireysel değil, kurumsal bazda yapılmıştır. Zira kronolojideki boşluklar titiz bir şekilde doldurulmuş, şüphe uyandıracak hiçbir unsur göz ardı edilmemeye çalışılmıştır. Bunu özellikle zındık uydurmalarında görüyoruz.

KAYNAKÇA

Ahmed Muhtâr Abdulhamid Ömer, *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyye el-mu'âsıra.* 4 Cilt. b. y. : Alemü'l-Kütüb, 1429/2008.

Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bülûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. thk. Muhammed Behçet. 3 Cilt. Mısır: Daru'l-Küttâbi'l-Mısrî, t. y.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl. *el-Evâil*. Tanta: Daru'l-Beşîr, 1408/1987.

Belâzurî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Cabîr b. Dâvûd el-Belâzürî. *Cumelü min ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr & Riyâd ez-Zerkelî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim b. el-Cu'fî el-Buhârî. *Târihu'l-evsat*. *-Târihu's-sağîr* ismiyle basılmış hatalı baskı- 2 Cilt. thk. M. İbrâhim Zayîd. Halep & Kahire: Dârü'l-Va'yi & Dâru't-Turâs, 1397/1977.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim b. el-Muğire. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. thk. Muhammed Abdu'l-Mecîd Hân. Haydarabad & Dekken: Dâiretü'l-Meârifeti'l-'Usmâniyye, t. y.

Cahiz, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Heyevân*, 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Cevâd Ali, *Mufassal fî tarîhu'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. y. y. : Daru's-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001.

Demircan, Adnan. *Cahiliye Arapları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2015.

Ebû Abdillah el-Cumhî, Muhammed b. Sellâm b. Ubeydullah el-Cumhî. *Tabakâtu fuhulu'ş-şuerâ.* 2 Cilt. thk. M. Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, y. y.

Günaltay, Şemseddin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*. Sad. : M. Mahfuz Söylemez & Mustafa Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî & İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. b. y. : Mektebetü'l-Hilâl, t. y.

İbn Adî, Ebû Ahmed b. Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Curcânî. *el-Kâmil fi'd-due'fâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcût & Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk., şrh. M. es-Sekkâ & İ. el-Ebyârî & A. Şelbî. Dımeşk & Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1426/2005.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaluddin Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyüp el-Himyerî. *et-Ticân fi muluki Himyer*. thk. nşr. Merkezu'd-Dirasâtu ve'l-Ebhâsu'l-Yemeniyye. b. y. : Sanâ, 1347/1929.

İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk., tlk., thc. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1430/2009.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdudîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvi ed-Dîmaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*١١ Cilt. b. y. : Dâru-Hicr, 1418/1997.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdudîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvi ed-Dîmaşkî eş-Şâfiî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Mustafâ Abdu'l-Vahîd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1396/1976.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslîm b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Me'ârif.* thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetu li'l-Kütüb, 2. Basım, 1412/1992.

İbn Kûtiyye, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdulaziz b. İbrâhim el-Endülüsî. *Kitâbü'l-Ef'âl*. thk: Ali Fevde. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncı, 1407/1987.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zuhrî. *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr.* thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncı, 2. Basım, 1433/2012.

İbnu'l-Kelbî, Ebü'l-Münzîr Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kufî. *Kitabu'l-Esnâm.* çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tahir el-Makdisî, *el-Bedu' ve't-tarîh*. 6 Cilt. Port Said: Mektebetü's-Sekafetü'd-Dîniyye, t. y.

Mufaddal b. Muhammed b. Ya'la b. Sâlim ed-Dabî, *Emsâlu'l-Arab*. thk. İhsân Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 2. Basım, 1403/1983.

Muhammed b. Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Muhabber*. nşr. İlse Lichtenstädter. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî-l-Cedîde, t. y.

Muhammed b. Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Munemmak fi ahbârî Kureyş*. thk. Hurşid Ahmed Fâruk. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.

Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîr-i kebîr*. thk. Abdullah Mahmud. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2002.

Nevşân b. Sa'îd el-Himyerî el-Yemenî, *Şemsü'l-ulûm ve devâ'ü kelâmi'l-'Arab mine'l-külûm*. thk. Hüseyin b. Abdillah el-Amrî & Mutahhir b. Ali el-İryânî&Yusuf Muhammed Abdullah. 11 Cilt. Lübnan & Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1420/1999.

Öz, Şaban. *Farklı Siyer'i Okumak*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2. Basım, 2015.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/tevhid.

Sen'ânî, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-Sen'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk., nşr. Habîbu'r-Rahmân el-'Azamî & Meclisü'l-İlmiyye Hind. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2. Basım 1403/1983.

Şevkî Dayf, *Tarihü'l-edebi'l-Arabî*. 10 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meâ'rif, 1380-1385/1960-1965.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî. *el-Câmiu'l-beyân an te'vilu'l-Kur'ân*, thk. A. Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b. y. : Müessetü'r-Risâle, 1420/2000.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî. Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk (Târîhu't-Taberî). 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 2. Basım, 1387/1967.

Zubeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'âb. *Kitâbu nesebî Kureyş.* nşr., tsh., tlk. E. Lévi Provencal. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, t. y., 207.

Zübeyr b. Bekkâr, Ebû Abdillâh ez-Zübeyr b. Bekkâr b. Abdillâh el-Kureşî. *Cemheretü nesebi Kureyş ve ahbâruhâ.* thk. M. Muhammed Şâkir. B. y. : Matbu'âtu'l-Medenî, 1381/1961.

CAHİLİYE TOPLUMU ve DİN

Ömer Taşkın*

Cahiliye Araplarını incelerken, İslâm dini gelmeden önce ne yaptıklarını, hangi faaliyetlerde bulunduklarını ve İslâm'ın gelmesiyle ne tür değişikliklerin yapıldığı gibi soruların üzerinde yoğunlaşmak, konuya vakıf olma açısından oldukça önem arz edecektir. Günümüzde İslâm ülkelerinde uygulanan ritüellerden bazılarını İslâm öncesi toplumunda da bulmak mümkündür. Kültürlerin birbirlerinden etkilenmeleri sonucunda uygulanan bazı tutum ve normlar bunun doğal bir sonucudur.

Dua etmek, kurban kesmek, cenaze merasimi, belli zamanlarda bir şey yiyip içmemek (oruç), Kâbe'yi ziyaret etmek gibi ritüelleri toplumunda bulmak mümkündür. Örneğin, namaz konusunda Cahiliye Araplarının İslâm gelmeden önce namaz kıldıklarını Kur'an-ı Kerimden öğreniyoruz. Cahiliye Arapları namaz ibadetini el çırpma, ıslık çalma şeklinde yerine getirmişlerdir. Bu da şunu göstermektedir ki İslâm öncesi toplumunda namaz gerçeğinden söz edebiliriz. Oruç ve namaz gibi ibadetler sadece İslâm öncesi topluma has olmayıp diğer toplumlarda da uygulanmıştır. Yunan, Mısır ve Medeniyetinde olduğu gibi. Eski ile İslâm geleneği arasında açık bir şekilde bir çatışma ve ayrışma olmamıştır. Bunlar birbirinin devamı niteliğindedir. Ancak bazı hususlarda toplumunun dini ritüelleri İslâm Dini ile değişmiştir. Özellikle toplumunda İslâm Hukukuyla alakalı hükümlerin Kur'an-ı Kerîm ile değiştiğini görürüz. Örneğin, kadınlara mirastan hak tanınmazken, İslâm'ın gelmesiyle ikiye bir şeklinde pay düşmüştür. Bunun gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Bu çalışmayı kültürler arası olan etkileşimden doğan ve günümüze kadar gelen dini ritüelleri yakından takip edebilme adına çokça kaynaktan istifade ederek ortaya koyduk. Bu konuyu araştırırken kitap, makale ve dergi gibi kaynaklardan yararlanmayı da ihmal etmedik. Cahiliye

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, omertaskn8@gmail.com.

toplumunu irdelerken konuya çokça temas etmemiz mümkün değilken konunun detaylandırılmasını çalışmamızın asıl kısmında ele alacağız.

A. CÂHİLİYE KAVRAMI HAKKINDA

‘Cehl’[1] kökünden türetilmiş olup eski sözlüklerde bu kelimeye ilmin zıddı olarak genellikle “bilgisizlik” anlamı verilir.[2] Râgıb el-İsfehânî cehlin üç değişik anlamından söz etmiş, “nefsin bilgiden yoksun olması” şeklindeki ilk anlamın, kelimenin asıl manası olduğunu ifade etmiştir. Diğer iki anlamı ise “bir konuda doğru olanın tersine inanma” ve “bir konuda yapılması gerekenin tersini yapma”dır.[3] İslâmî dönemde ortaya çıkmış bir terim olan Cahiliye kavramı, gerek Kur’ân-ı Kerîm’de gerekse hadislerde Arapların İslâm’dan önceki dini ritüelleri, İslâmî ritüellerden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple Arapların İslâm’dan önceki dönemine “Cahiliye çağı” denilmiştir.[4]

Hz. Peygamber’in ashâbı Cahiliye ile İslâm öncesini kastediyordu. Onlar, müslüman olduktan sonra bu devirle ilgili hâtıralarını, inançlarını, tutum ve davranışlarını anlatırken veya Hz. Peygamber’e o dönemde yaptıkları işlerin hükmünü sorarken, çoğunlukla bu kelimeyi kullanmışlardır. Kur’ân-ı Kerîm’de, Mekke döneminde nâzil olan âyetlerde, Cahiliye kavramının kullanılmadığını görmekteyiz. Buna karşılık Medine döneminde inen dört âyette Cahiliye kelimesi geçmektedir. Örneğin, Âl-i İmrân sûresinin 154. âyetinde[5] bazı münâfıkların Allah hakkındaki yanlış düşüncelerinin Cahiliye âdetine benzediği belirtilerek Cahiliye kelimesi İslâm öncesini ifade eden bir kavram olarak ele alınmıştır.[6] Cahiliye teriminin geçtiği Ahzâb Sûresinin 33. ayetinde[7] Hz. Peygamber’in hanımları ikaz edilmiştir. Diğer ayetlerde taassubu üzerinde durulmaktadır. Cahiliye kelimesinin yer aldığı dördüncü âyette ise, “*Yoksa onlar Cahiliye idaresini mi*

---

[1] Bkz. Tülücü, Süleyman, ‘‘Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşe’i’’, ATÜİFD 4, (ERZURUM: 1980), 279-281

[2] İsfehânî, Hüseyin b. Râgıb,(502/1108), *Mü’cemü Müfredat Elfâzi’l Kur’an*, (thk. Nedim Maraşlı),(Beyrut: Darü’l Fıkr,) 249.

[3]İsfehânî, 250.

[4] Mustafa Fayda, “Cahiliye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7:17-19.

[5] ‘‘Sonra o kederin ardından (Allah) üzerinize içinizden bir kısmını örtüp bürüyen bir güven, bir uyku indirdi. Bir kısmınız da kendi canlarının kaygısına düşmüştü. Allah'a karşı Cahiliye zannı gibi gerçek dışı zanda bulunuyorlar; “Bu işte bizim hiçbir dahlimiz yok” diyorlardı. De ki: “Bütün iş Allah'ındır. “ Onlar sana açıklayamadıklarını içlerinde saklıyorlar ve diyorlar ki: “Bu konuda bizim elimizde bir şey olsaydı burada öldürülmezdik. “ De ki: “Evlerinizde dahi olsaydınız, üzerlerine öldürülmesi yazılmış bulunanlar mutlaka yatacakları (öldürülecekleri) yerlere çıkıp gideceklerdi. Allah bunu göğüslerinizdekini denemek, kalplerinizdekini arındırmak için yaptı. Allah göğüslerin özünü (kalplerde olanı) bilir. “ Âli İmran, 154.

[6] Demircan, Adnan, *Cahiliye Arapları,* (İstanbul: Beyan Yay., 2015), 35-36.

[7] ‘‘Evlerinizde oturun! Önceki Cahiliye Dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekatı verin. Allah'a ve Resülüne itaat edin! Ey Peygamberin ev halkı! Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor. ’’ Ahzab Sûresi 33.

arıyorlar? İyi anlayan bir toplum için hükümranlığı Allah'tan daha güzel kim vardır?" (el-Mâide 5/50) şeklinde yine İslâm öncesi döneme dikkat çekilmektedir.[8]

Arapların İslâmdan önceki tarihlerinin Cahiliye kelimesiyle ifâde edilmesinin sebepleri, onların hayat tarzına bedevîliğin hâkim olması, çevrelerinde yaşayan insanlara göre medeniyet bakımından geri kalmaları, bilgisizlik ve gaflet içerisinde yaşamalarıdır.[9] Puta tapan, kötülük yapmalarını önleyen bir dine, bir peygambere ve semavî bir kitaba sahip bulunmayan insanlar olmalarının yanında bu hususlar üzerinde durulmuştur. Eskiden beri kabul edilen bu anlayışa göre Cahiliye çağı "bilgisizlik çağı" demektir.[10] İslâmiyet, aydınlanmayı ve bilgiyi getirmiştir. Dolayısıyla İslâmiyet dönemi, Cahiliye çağının karşıtıdır. Eski Arap şiirinde cehlin "şiddet, saldırganlık ve barbarlık" anlamında kullanıldığını görüyoruz. Zîra bu hususta biz Cahiliyenin bilgisizlik çağı olarak anlaşılmasından ziyâde tevhîd dininden uzak olmalarından ötürü olduğunu düşünmekteyiz.

Fârâbî(339/950) el-Medînetü'l-fâżıla[11] adlı kitabında Cahiliye kavramı ile alakalı olarak 'el-medînetü'l-câhile' kavramını kullanmıştır. Fârâbî'ye göre, " Câhil şehrin halkı arasındaki kavga ve geçimsizliğin konusu selâmet, şeref, refah, lezzet kavramlarıdır." Dolayısıyla her grup başka grupları soyup elindeki her türlü imkanı alır. Hangisi diğerini ezerse o kazançlı ve itibarlıdır.[12] Câhil site mensuplarına göre tabiata uygun olan şeylerin hepsi adalete de uygundur. Bu sebeple dövüşmek ve başkasını ezmek tabiat düzenine uygun olduğu için adaletle eşdeğerdir.[13] Ashâb-ı kirâm İslâmiyet'in Cahiliye örf ve âdetlerini kaldırdığını söylerken, kibir ve taassubunu, sürekli çekişmelere ve savaşlara sebep olan asabiyet anlayışı ve kan davası ve putperestlik gibi olumsuz unsurları kastediyordu. Habeş muhacirleri adına Necâşî ile konuşan Ca'fer b. Ebû Tâlib'in şu sözleri, bu konuda aydınlatıcı niteliktedir: "Ey hükümdar! Biz zihniyetine sahip bir kavimdik; putlara tapar, ölü hayvan eti yer, zina yapardık; akrabalık bağlarına riayet etmez, komşularımıza kötülük ederdik, güçlü olanlarımız zayıf olanları ezerdi".[14]

İslâmiyet, tevhid inancını getirerek putperestliğe karşı kesin tavır almış, bu inanışın eseri olan ve insan şerefine yakışmayan bütün kötü âdetleri ortadan kaldırmış, putlara tapmayı yasaklamıştır. Her yönüyle Hz Peygamber, Cahiliye ruhu ile sonuna kadar mücadele etmiş, gayr-i ahlâkî zihniyetin bütün tezahürlerini ortadan kaldırarak yerine yumuşak huydan ve güzel ahlaktan kaynaklanan davranışların hâkim olduğu yeni bir hayat düzeni kurmuştur. Vedâ Haccındaki meşhur hutbesinde Hz. Peygamber, devrinin ribâsını, kan davasını, hac hizmetlerinden

[8] Fayda, 17.
[9] Demircan, 35.
[10] Fayda 18.
[11] Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâżıla*, (Çev. Nazif Danışman), (Ankara: MEB Yay., 2001), 117.
[12] Fârâbî, 119.
[13] Fârâbî, 120.
[14] Muhammed İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye* I-II, (Beyrut: 1994), I, 335.

olan sikāye ve sidâne dışındaki dinî gelenek ve uygulamalarını yasaklamıştır.[15] Bununla birlikte Hz. Peygamberin devri Cahiliye Araplarının kültürel yapısını, değerlerini, telakkilerini tamamıyla reddetmediği görülmektedir. Meselâ onun bir sahâbîye hitaben söylediği, "Ey Sâib! Cahiliye çağında yaptığın faziletli şeylere İslâm devrinde de yerine getir. Misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyi davran!"[16] meâlindeki sözleri örnek olarak verilebilir. "İnsanların devrinde hayırlı olanları İslâm devrinde de hayırlıdır."[17] hadisi de aynı minvaldedir.

Cahiliye Dönemi Hz. Muhammed'in peygamber olması, yani vahyin nâzil olmaya başlamasıyla sona ermiştir. Tarihi açıdan baktığımızda bu böyle olsa da çağımızda halen Cahiliye adetlerini görmek mümkündür. Bazı alimler Cahiliye Dönemi, zihniyetinin merkezi haline gelen Mekke'nin fethiyle son bulduğunu ileri sürenler de olmuştur.[18] Bazı âlimler ise ilk Cahiliyenin ayrı bir devir olmadığını, İslâm Dini'nden önceki bütün devirleri içine aldığını ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre mutlak Cahiliye, vahiyden hemen önceki Arapların putperestlik dönemidir.[19] Bununla birlikte İslâmî dönemde de aynı zihniyete sahip olanlar için bu vasıflandırma yapılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, bir tartışma sırasında Bilâl-i Habeşî'ye "kara kadının oğlu" diye hakaret eden Ebû Zer el-Gıfârî'ye, "Onu annesinin renginden dolayı mı ayıplıyorsun? Demek ki sen kendisinde hâlâ Cahiliye ahlâkı kalmış bir kimsesin" demiştir.[20] Buna göre, Cahiliyenin bir çağın adı olması yanında belli bir ahlâk ve zihniyet çerçevesinde her çağda varlığını hissettirmiştir. Bazı ilim ve fikir adamları da devrini yalnızca Arapların putperestliğine, kan davalarına ve diğer ahlâkî bozukluklarına hasretmenin, Cahiliyenin kendisi diye kabul etmenin yanlış olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre insanların nefsânî ve keyfî arzularına köle oldukları, ilâhî kitaba tâbi olmayı reddettikleri, zulüm ve ırkçılık gibi yaygın kötülüklerle beslenip ayakta duran rejimlerin hâkim olduğu her zaman ve mekânda varlığını sürdürmektedir.[21]

B. CAHİLİYE TOPLUMUNDA DİN

1. Yahudilik

Arabistan'a giren semâvî dinlerden en önemlisi ve eskisi Yahudiliktir.[22] Bu din, Filistin'den Suriye-Hicaz arasındaki yerlere sığınmak zorunda kalan Yahudiler kanalıyla gelmiş ve Yesrib'e

[15] Apak, Âdem, *Siyer-i Nebî*, (İstanbul: Ensar Yay., 2019), 384.
[16] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Kâhire: Daru'l Hadîs Yay.,1995), 3: 425.
[17] Buhârî, Muhammed b. İsmâil(256/780) *Sahih-i Buhârî Tercemesi*, (Çev. Mehmed Sofuoğlu), (İstanbul: Ötüken Yay., 2017), Enbiya 8.
[18] Fayda, 19.
[19] Buhari, Îmân 22.
[20] Buhari, Îmân 22.
[21] Fayda, 18.
[22] Demircan, 77.

girmiştir.[23] Milâttan önce VI. yüzyılda Bâbil Kralı' Buhtunnasr'ın Kudüs'ü işgal edip Yahudileri Babil'e götürdüğü sırada bunlardan bazılarının kaçarak Medine, Hayber, Vâdi'l-Kurâ ve Fedek gibi Hicaz'ın bazı kesimlerine yerleşmişlerdir.[24] Medine ile Yemen hâriç tutulursa, Yahudiliğin Araplar arasında pek fazla ilgi görmediği aşikardır. Mevcut Yahudiler de Filistin kökenli idiler.[25] Milâttan sonra II. veya III. yüzyılda Yesrib'e yerleşen Evs ve Hazrec ile Yahudiler arasındaki anlaşmazlıklar bu dinin bölge Arapları üzerinde pek etkili olmamasına yol açmıştır.[26] Bununla birlikte Evs ve Hazrec 'den bazılarının Yahudi din adamlarına gelerek bu dini kabul ettikleri de söylenmektedir. Yemen'de ise Yahudilik sınırlı da olsa kabul edilen dinlerdendir. Yahudiliğin Araplar arasında ilgi görmemesinde, onların kendilerini Allah'ın seçilmiş halk olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.[27] Ayrıca Yahudiler mal temin etmeye verdikleri önem kadar dinlerini yaymak için çalışmamışlardır. Bunun yanı sıra o dönemde Yahudilerin vefasız, fitne çıkaran ve mal düşkünü olarak şöhret bulmaları Arapların hoşuna gitmemiştir. Yemen'de Zûnüvâs'ın Hristiyanlara yaptığı zulümler ve Medine'deki Yahudilerin Evs ve Hazrec'e karşı olumsuz tutumları da Arapları soğutmuştur. Öte yandan Yahudiliğin birçok hükmünün bedevîlerin hayat tarzlarına uygun olmamasının da bu dinin Araplar tarafından kabul görmemesine neden oldu.[28]

2. Hristiyanlık

Hristiyanlık, Arap Yarımadası'nın kuzey bölgesinde, özellikle Gassânîler ve Hîreliler arasında yayılmış olan bir dindir.[29] Öncekiler, sonrakilerden çok önce hristiyanlaşmışlar ve Ya'kûbî mezhebini benimsemişlerdir. Çünkü Gassânîler Bizans imparatorluğu ile sıkı ilişki içinde bulunuyorlardı. Ya'kûbîlik, Suriye'deki kabileleri arasında da yayıldı. Irak bölgesinde ise hristiyanların çoğu Nastûrî mezhebini benimsemiş ve Hîre'de bir Hristiyan topluluğu oluşmuştu.[30] Hîre'de hüküm süren ve başlangıçta putperest olan krallık ailesi uzun süre Hristiyan misyonerlerin faaliyetlerine karşı' direndi. Ancak en sonunda onlar da bu dini kabul ettiler. Hîreliler Sâsânî imparatorluğuna bağlı bir uydu devlet olmalarına rağmen İran'ın resmi dini Mecûsîlik bunlar arasında rağbet görmemiştir. Hristiyanlık, Irak ve Suriye'de Gassânîler ve Hîreliler yanında Tenûh, İyâd, Lahm, Cüzâm, Tağlib ve Bekir gibi birçok kabilesi arasında da geniş bir

---

23 Günaltay, Şemsettin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2020), 87.
24 Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (Ankara: DİB Yay.,2002), 35.
25 Günaltay, 88.
26 Baş, Eyüp, *İslâm Târihi*, (Ankara: Grafiker Yay., 2013), 69.
27 Adam, Bâki, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Grafiker Yay., 2015), 63.
28 Günaltay, 90.
29 Harman, Ömer Faruk, ''İncil'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22:270-276.
30 Çelik, Mehmet, ''Süryanilik'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38:175-178.

şekilde yayılmıştır.[31] Hristiyanlığın Yemen ve Güney Arabistan'daki bu dinin mensupları, Necran'da yoğun bir şekilde bulunup buraya Hristiyanlık, Habeşistan'ın hâkimiyeti döneminde girmiştir. Bizans imparatorları da nüfuzlarını ve ticaretlerini genişletmek için Hristiyanlığı' bir araç olarak kullanıp, bu amaçla Necran'a papaz göndermişler ve buraya Necran Kâbesi diye anılan bir de manastır yaptırmışlardır.[32]

3. Sâbiîlik

Sâbiîler, Kur'an-ı' Kerim'de Araplar tarafından Ehl-i kitap olarak bilinen Yahûdiler ve Hristiyanlarla birlikte anılmış, bunlardan Allah'a ve ahiret gününe inanıp salih amel işleyenler için Rableri katında mükâfat bulunduğu, korkularının olmayacağı, üzüntü çekmeyecekleri bildirilmiştir.[33] Ayrıca Arapların yaşadığı çevrede bulunan diğer gruplarla birlikte Sâbiîler de zikredilmiş, Allah'ın kıyamet günü bunlarla ilgili hükmünü vereceği belirtilmiştir.[34] Sâbiîliğin menşei Hz. İsâ öncesi dönemde Nasuraizm akımına kadar uzanır.[35] Bu hareket içinde yer alan ilk Sâbiîler daha sonra Hz. Yahya'nın vaftizci cemaati ile ilişki içinde olmuşlar ve Yahya'nın öldürülmesinden sonra Yahudilerin baskısına maruz kalmışlardır. Sâbiîler yüce varlık inancı gibi temel inanç esaslarına sahiptirler. Onlarda arşın varlık dediğimiz tanrı inancı mevcuttur. Kendilerine ait kutsal metinleri vardır. Kendilerine özgü dua, vaftiz, oruç, kurban kesme, kutsal günler, bayramlar ve kendine has işlevleri olan mabetleri vardır.[36] Sarhoşluk veren alkollü maddelerin içilmesini haram, heykel ve suretlere tapınmayı büyük günah kabul ederler. Sâbiîler dinlerinin Hz. Âdem'le başladığını iddia ederler.[37]

4. Putperestlik

Kuzey Arapları başlangıçta tevhid inancına sahiptiler. Kâbe, tevhîd inancının simgesi idi.[38] Putperestlik onlar arasına dışarıdan sokulmuş ve daha sonra Allah'a şirk koşmayı âdet haline getirmişlerdir. Zamanla esnâm ve ensâb denilen putlara, heykellere ve dikili taşlara tapmaya

---

[31] Günaltay, 91.
[32] Günaltay, 93.
[33] Bakara, 32.
[34] Hac, 17.
[35] Baş, 70.
[36] Baş, 71.
[37] Gündüz, Şinasi, *Sabiîler- Son Gnostikler*, (Ankara: Vadi Yay.,1995), 11-44.
[38] Baş, 73.

başlamışlardır.[39] Putperestliğin doğal sonucu olarak put evleri şeklinde çok sayıda tapınak yapılmıştır.[40] Tapınaklara genellikle ev denilip, küp şeklinde olanlara da Kâbe adı verilirdi.[41] Bunun dışında herkes bir tapınak sahibi olmak ister, buna gücü yetmeyenler Kâbe'nin veya diğer tapınaklardan birinin önünde hoşuna giden bir taş diker ve bu taşın etrafında tapınağı tavaf eder gibi dönerlerdi.[42] Bedevîler çadırdan tapınak yapıp her aile bir put edinip evine koyarak ona tapardı. Ev halkından birisi bir yolculuğa çıkacağı zaman elini ve yüzünü bu puta sürerdi. Bu, onun yola çıkmadan önce en son yaptığı iş olurdu. Yolculuktan döndüğü zaman da yine o puta elini yüzünü sürer kutsardı. Bu kişinin yolculuktan döndükten sonra ailesini görmeden yaptığı ilk iş olurdu.[43] Dolayısıyla her ev bir tapınak vazifesi görmüştür.[44] Bunun dışında kabilelerin ortak olarak kullandıkları tapınaklar da vardı. Kur'an-ı' Kerim'de bu putların adları şu âyetlerde geçmektedir: "*Gördünüz mü o Lât ve Uzzâ'yı? Ve üçüncüleri olan ötekini, Menâtı'ı?*"[45] Araplar tapınakları takdis ederler, onların yanında kurban keserlerdi. Ancak bütün bu tapınaklar, Kâbe'yi itibarsızlaştırmamıştır. Kâbe'de 360 put vardı. Bunların önemlisi Hübel idi.[46] Bu, aslen Kuzey Arabistan tanrılarından olduğu halde, daha sonra Mekke'ye getirilmiştir. Hübel'in Mekke'ye Huzâalı Amr b. Luhay veya Huzeyme b. Müdrike tarafından getirildiği söylenmektedir. Esasında puta tapma âdetini de Hicaz'a Suriye'den Amr b. Luhay getirmiştir. Amr, getirdiği putlardan birkaç tanesini getirip Kâbe'nin yanına dikmiştir. Hübel adlı putun kırmızı akikten insan suretinde yapılmış olduğu rivayet edilir.[47] Daha sonra Kusay, Hübel'i Kâbe'nin içine yerleştirmiştir. Kureyşliler Amr b. Luhay'ı taklit ederek edindikleri putlar Kâbe'nin çevresine yerleştirmeye ve bu putların önünde fal okları çekmişlerdir.[48]

Araplar cinleri yeryüzünde oturan ilahlar olarak kabul etmiş, cinleri ilah olarak görmüşlerdir. [49] Meydana gelen pek çok olayın onlar sayesinde olduğuna inanırlardı. Allah ile cinler arasında akrabalık bağı olduğunu ileri sürerler,[50] Araplar cinleri Allah'a ortak koşarlardı.[51] Tabiat olaylarında ortaya çıkan ses ve gürültülerin cinlerin çeşitli şekillere girmeleriyle ilişkilendiriyorlardı. Hz. İbrahim'den kalan bazı ibadet ve gelenekler yerine getirilmeye devam ediliyordu.

---

[39] Azimli, 63.
[40] İbnu'l Kelbî, *Kitâbu'l Esnâm (Putlar Kitabı),* (Çev. Beyza Bilgin), (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017), 73.
[41] Ünal, Sâdettin, ''Kâbe'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 15:23-26.
[42] Kelbî, 8.
[43] Kelbî, 30-39.
[44] Okuyan, Abdurrahman, "*Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı*", İlahiyat Dergisi / 1 (Aralık 2019), 107-134.
[45] Necm, 19-20.
[46] Söylemez, Mahfuz, *Cahiliye Araplarının İlahları*, (Ankara: Ankara Okulu Yay.,2016), 156.
[47] İbnu'l Kelbî, 27.
[48] İbnu'l Kelbî, 63-64.
[49] Nuh, 23.
[50] Saffat, 158.
[51] En'am, 100.

Bu durumda bile Araplar putperestlikten kurtulamamışlardır. Kabileler kendi putlarının önünde saygıyla durmaktan ve dua etmekten kaçınmazlardı. Örneğin, Yesribli hacılar Kâbe'yi tavaf edip, Arafat'ta vakfe yaptıktan ve Mina'daki görevlerini de ifa ettikten sonra Menât'a gider, ona tazimde bulunurlardı.[52]

5. Hanîflik

Cahiliye Dönemi'nde Allah'ın birliğine inanan, putperestliği reddeden ve Kureyş'in yeni âdet ve inançlarına karşı çıkan bazı´ kimseler vardı. Bunlara Hanîf denilmiştir.[53] Tevhid inancına sahip olan Hanifler, Hz. İbrahim'in dinini yaşatmaya çalışmışlar, Yahudilik ve Hristiyanlıktan uzak kalmış, putperestlikle mücadele ederlerdi. Bunların çoğu okur-yazardı.[54] Bir kısmı İbrânîce ve Süryânîce gibi dilleri bilir, bir kısmının ise Hz. İbrahim'in dinine en yakın din kabul ettikleri Hristiyanlığı´ benimsedikleri bilinmektedir.[55] Hanîfler topluca bir birlik oluşturamadıkları´ gibi ortak bir ibadetleri de yoktu. Kötü hasletlerden uzak durmuşlardır. Bireysel olarak dinî hayat yaşayan takvalı kimselerdi.[56] Her ne kadar Haniflik din olarak görünse de 'Hakka Yönelme'[57] olarak anlaşılması tarihi realiteye uygunluk gösterecektir.

C. CAHİLİYE TOPLUMUNDA İBADET ANLAYIŞI ve BAŞLICA İBADETLER

Cahiliye toplumunda ibadet anlayışı olarak farklılık arzeden bazı noktalar olmuştur. Bu farklılıkların özünde tevhid dininden uzaklaşma prensibi gelmektedir. İslâm Dini'nin gelmesiyle bu ibadetlerdeki bazı pürüzler giderilmiş ve özüne dokunulmayarak, uygulamalarda bazı değişiklikler yapılmıştır. Örneğin, kesilen kurbanların putlara takdim edilip bu ibadetin Allah'a kurbiyet anlayışı çerçevesinde yapılması yasaklanmış, kesilen kurbanların sadece Allah için kesilmesi emredilmiştir. Zira Allah ile kul arasına bazı mabudların sokulması anlayışı tevhid anlayışına terstir. Dolayısıyla bu hükümler Allah tarafından konulup tek olan Allah'a ibadet edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Sadece kurban ile sınırlı kalınmamış, bu hükümler diğer ibadetler için de tevarüs etmiştir. Başlıca ibadetleri şu şekilde sıralamak mümkündür;

1. Namaz

Namaz, hemen hemen her milletin yaptığı bir ibadettir. Dolayısıyla bu ibadeti toplumunda da görmek mümkündür. Yapılış tarzı farklı olsa da ibadet olarak rabbe yakarışı ihtiva etmesi

---

[52] İbnu'l Kelbî, 40.

[53] Sarıçam, 56.

[54] Kuzgun, Şaban, 'Hanîf', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16:33-39.

[55] Kuzgun, 33-39.

[56] Sarıçam, 56.

[57] Demircan, 97.

amacı taşıdığından dolayı bu toplumda da görmek mümkündür.[58] Arapçada 'salât'[59] kelimesi ile ifade edilen namaz kastedilmiştir. Kur'an, Yahudilik ve Hıristiyanlık da dahil eski peygamberlerin getirdiği dinlerin hepsinde namazın emredildiği şu ayetlerde görmek mümkündür: '*Âdem, Nûh, İbrahim ve Yakup'tan sonra onların arkasından öyle nesiller türedi ki namazı kaybettiler ve şehvetlerine uydular.'*,[60] '*(İbrahim). . . Rabbim beni ve çocuklarımı namaz kılanlardan eyle!*,[61] '*(Îsa). . . Yaşadığım müddetçe namaz kılmamı emretti', Onların(Müşriklerin) Beytullâh yanındaki namazları(ibadetleri) ıslık çalmak ve el çırpmaktan başka bir şey değildir.*[62] Mekkeli müşrikler Hz. İbrahim'den kalma bir uygulama olarak namaz mefhumunu bazı ritüelleri farklı olmakla birlikte biliyorlardı.[63] Mekke döneminde Kur'an, namazı emredince müşrikler 'Bu namazı nereden icat ettin? Bu rüku ve secde de nedir?' şeklinde garipsemediler ve karşı çıkmadılar.[64] Mekkeliler zaten namazın bütün rükünlerini yapıyorlar ve uyguluyorlardı. Necm Sûresi nâzil olunca Hz. Peygamber ile beraber secdeye varmışlardı ve bu işi garipsememişler, sadece Hz. Peygamber ile beraber yaptıkları secdenin izahına çabalamışlardı. Nitekim müşrikler Hz. Peygamberin kıldığı kuşluk namazını garipsemediler.[65] Alak suresinin ikinci bölümünde zikredilen '*Namaz kılanları engelleyeni gördün mü*?'[66] ayetinde onlar, Hz. Peygamberin namazı Kâbe'de kılmasına karışıyorlar ve burayı kendi ibadet mekanları olarak gördükleri için engellemeye çalışmışlardır. Buradaki hadise Ebu Cehil'in Hz. Peygamberin İslâm Dini'ni yayma konusunda kendi çıkarlarına ters olduğu için karşı çıktığı söylenebilir. Müddessir suresinde ise suçlulara, '*Sizi bu sakara sürükleyen nedir? diye sorarlar. Onlar derler ki namaz kılanlardan değildik.*'[67] şeklinde hitap edilmiştir. Bazı müfessirlere göre buradaki salat kelimesiyle kastedilen Peygambere destek çıkma anlamı taşısa da çoğunlukla namazın kastedildiği konusunda ittifak etmişlerdir. Mekke döneminde nâzil olan Kıyame Sûresinde '*O, peygamberin getirdiğini doğru kabul etmemiş, namazda kılmamıştır ve yalanlayıp yüz çevirmiş, sonra da salına salına kendinden yana olanlara gitmişti.*'[68] şeklinde bir müşrik realitesi sunulur. Müşriklerin bu tutumunu eleştiren bu ayetin temelinde, namaz kılmama değil, tam tersine peygamberin yaptığını yapmama, ona bu şekilde karşılık verme amacı taşımaktadır. Zira onlar Hz. Peygamberi küçük görüyor, maddi çıkarlarına ters davrandığı için

---

[58] Azimli, Mehmet, *Cahiliyeyi Farklı Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu Yay.,2017), 105.

[59] Yaşaroğlu, Mustafa Kâmil, ''Namaz'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006), 32: 350-357.

[60] Meryem, 59.

[61] İbrahim, 40.

[62] Meryem, 31.

[63] Enfal, 35.

[64] İbn Sâd, *et- Tabakâtu'l–Kübrâ*, (Beyrut: 1995), I, 207.

[65] Cevat Ali, *Cahiliyeden İslâm'a İbadet Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 23.

[66] Alak, 8-9.

[67] Müddessir, 42-43.

[68] Kıyame, 31.

onu eziyorlardı. Onu savunmasız ve yetim olarak görmeleri, peygamberin fakir insan muamelesi görmesi bu konuyla ilişkilidir.

2. Hac

Hac kelimesi tavaf etmek anlamında olup, terim olarak Arapların bayramlarda yaptıkları tavaf için kullanılmaktadır.[69] Cahiliye Dönemi'nde Arapların yaptığı hac ile günümüzdeki hac arasında çok az fark vardır. Yaptıkları hacdaki tevhîdi bozan uygulamalar kaldırılıp geri kalan uygulamalar aynen devam ettirilmiştir.[70] Müşriklerin kullandığı hac ile ilgili terimler bile değiştirilmemiştir. Örneğin, hac ile ilgili emirler verirken Kur'an, müşriklerin kullandığı 'ifaza'[71] terimini ve icat ettiği 'meş'aril haram'[72] gibi tabirleri kullanmaktan çekinmemişler, bu şekilde müşriklerin kullandığı mâbet olan Kâbe, aynen müslümanların ibadet yeri olarak belirlenmiştir.[73] Müşriklerin hacları sırasında ibadet yeri olan Safa-Merve, Arafat, Mina, Müzdelife aynen korunmuştur.[74] Mescid-i Haram içerisinde ot koparılması yasaktır. Bu ihramın yasaklarındandır. İslâm sonrası bu uygulamaların benzeri devam ettirilmiştir. Umre de hac gibi müşriklerin yapageldikleri bir uygulamaydı. Onlar hac aylarında umre yapmayı hoş görmezler. Hac aylarında ibadetlerde bazı kısıtlamaların olması onları umreden alıkoymuştur. Bunun sebebi hac yapan kişilerin Mekke'de tekrar ticareti artırmaktır. Hz Peygamber umreyi emretse de bu uygulamayı geçersiz saydı. Yani hac ve umreyi birlikte yapmaya devam etti.[75]

3. Kurban

Kurban, bütün tarih boyunca bilinen bir ritüeldir. İnsanlar tanrıya karşı en sevdiklerini adayıp kurban etmişlerdir. Bu Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: ''*Sevdiğiniz şeylerden saf etmedikçe iyiliğe erişemezsiniz, her ne sarf ederseniz şüphesiz Allah onu bilir.*''[76] Bu sebeple insanlar en sevdikleri varlıkları olan çocuklarını bile Tanrı adına kurban etmekten kaçınmamışlardır. Hatta öyle ki tapınakların ve sunakların çocuk cesetleri ile dolduğu söylenir. Bu adetin kaldırılabilmesi ve adamanın insanlar üzerinden hayvan kesmeye yönelik bilmesi için Hz. İbrahim'e koyun kesmesi tavsiye edilmiştir.[77] Kur'an bu hadiseyi ayetlerle tasvir eder. Hz. Peygamber, Cahiliye Dönemi'ndeki kurbanı, putlara sunulması uygulaması dışında aynen devam ettirmiştir.[78] Hatta

---

[69] Taşpınar, İsmail, *Hinduizm ve Budizm*, (İstanbul: M. Ü İlahiyat Fak. Yay., 2014), 21.
[70] Cevad Ali, *el- Mufassal*, (Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabi,1995), VI, 347.
[71] Bkz. Bakara, 198.
[72] Bkz. Bakara, 198.
[73] Azimli, 105.
[74] Çelikkol, Yaşar, *İslâm Öncesi Mekke*, (Ankara:Ankara Okulu Yay.,2013), 38.
[75] Ateş, Ali Osman, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehli Kitab Örf ve Adetleri*, (İstanbul: Beyan Yay.,2014), 111.
[76] Âli İmran, 92.
[77] Saffat, 107.
[78] Buhâri, Akîka, 2.

müşriklerin hangi tür hayvanın kurbanlık özelliği taşıdığı şeklindeki ilkeleri de değiştirilmemiştir. Ancak atire kurbanı bu konunun dışında kalmıştır.[79]

4. Kâbe

İslâm Dini'nin gelmesiyle birlikte Hz. Peygamber, müşriklerin kıble edindiği Kâbe'ye yönelmiştir.[80] Cahiliye Arapları, Beytu'l-Harâm'ı haccederken kendi putlarının önünde saygıyla eğilir, dua eder ve telbiye getirirlerdi.[81] Nübüvvetin 10. yılından sonra ise Kâbe'yi önüne alarak Kudüs'e doğru dönülmüştür.[82] Bunun sebebi olarak Mekkelilerden umudun kesilmesi ve Medine'deki Yahûdi toplumundan medet umulmasıdır. Ancak Medine'nin ilk yıllarında Yahudilerin çok kötü tavırları onlara karşı yeni bildiğini kimlik oluşturulmasını gerekli kıldığından ezan gibi İslâm'ın işaretlerinin yanında kıble de Allah'ın emriyle Kudüs'ten Mekke'ye çevrilmiştir.[83] Bu şekilde kıble anlayışı bütün dinlerde mevcut olup bu ritüeli Cahiliye Araplarında da görmekteyiz.

5. Temizlik ve Abdest

İslâmiyet'ten önce Yahudilik, Sabîlik, Hristiyanlık ve Zerdüştlük dinlerinde ayine bağlı ve sembolik yönleri ağır basan abdeste benzer bazı temizlik adetleri görülmektedir.[84] Genellikle bu ritüelde ortak husus dinlere göre yer yer farklı olmakla birlikte insan vücudunun ya bütününün veya belli başlı yerlerinin yıkanmasıdır.[85] Abdest, İslâmiyet öncesi Araplarda da uygulanmıştır.[86] Abdest öncesi misvak kullanmak mazmaza, istinşak gibi kurallar Araplarca biliniyor ve bu uygulamalar Hz. Peygamber tarafından teşvik edilmiştir.[87] Abdest ayeti[88] Medine döneminde nâzil olmuştur. Müslümanlar, Cahiliye Dönemi'nden kalan bu âdeti Mekke'de iken devam ettirmişlerdir.[89] Dinlerde de bu uygulama mevcut olduğu gibi aynı zamanda ibadete hazırlık için idrara karşı çokça hassasiyet göstermişlerdir.[90] Araplar kabir azabının bir sebebi de

---

79 Buhâri, Akîka, 2.

33 İbn İshâk, 254.

80 Ünal, Sadettin, "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24:14-15.

81 Y'akubî, *Târîhul Y'akubî*, I, 255.

82 Bakara, 144.

83 Bakara, 149.

84 Cevat Ali, 64.

85 Şener, Abdulkâdir, ''Abdest'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.,1988), 1, 68-70.

86 Mustafa Çağrıcı, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991), 3: 319.

87 İbn Habîb, *el- Muhabber*, (Çev. Âdem Apak-İsmail Güler), (Ankara:Ankara Okulu Yay., 2018), 325.

88 Mâide, 6.

89 Ateş, 28.

90 Ateş, 35.

idrar olduğunun kanısındaydılar[91] Dolayısıyla Cahiliye Araplarında kabir azabı anlayışının da olduğunu belirtelim. Onların bu düşüncesi Müslümanlar arasında da revaç bulmuştur. Bu bağlamda İslâmiyet kendisinden önceki dinlerde abdestin bulunduğunu doğruladığı gibi bu dinlerdeki hükümler Allah ve Resulü tarafından geçerliliklerini korudukları ölçüde fıkıhta şer'i hüküm olarak devam ettirilmiştir.[92] İslâmiyet bu dinlerin unutulan ve tahrif edilen birçok hükümleri gibi abdest konusunda da hüküm koymuştur. Hz Peygamber abdest aldıktan sonra bunu şöyle ifade etmiştir: ''*Bu, abdestin en mükemmel olanıdır ve bu şekil, benim ve halîlullâh İbrahim'in abdestidi.*[93]

SONUÇ

İslâm Dini, Hz. Âdem'den beri var olan tevhid dininin adıdır. Yüce Allah buyruklarını, Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar gelmiş bütün peygamberler vasıtasıyla bütün insanlığa iletmiştir. Hz Âdem'den itibaren gönderilmiş olan tevhîd dini, zamanla bozulmalara yüz tutmuştur. Tevhîd dininde oluşan bu pürüzleri giderme sorumluluğu peygamberlere verilmiştir. Allah'ın buyrukları bozulmaya yüz tutunca peygamberler vasıtasıyla özüne döndürülerek yenilenmiş, dine muhatap olan insanoğlunun anlayışına göre din yeniden ihya edilmiştir. İslâm dini inanış ve uygulama olarak evrensel bir dindir. İslâm Dini'nde akıl, nesil, nefis ve nâmus kavramlarına yönelik önemli tutumlar mevcuttur. Bu kavramlar tevhîd dininin ana kavramları olarak tezâhür etmiştir. Tevhîd dininin özünden kopmuş toplumlar, tevhîd dininden kalan birtakım dini inanışları, ibadet ve davranışları, uydurduklarının üzerine katarak yeni bir din oluşturmuşlardır. Tevhîd dininde asıl olan bir olan Allah'a inanmaktır. Ancak Cahiliye Araplarında bu durum oldukça farklıdır. Cahiliye Arapları bir olan Allah'a inanmanın yanında ona ulaştıracak vasıtalar olan putları da ilah kabul etmişlerdir. Cahiliye Araplarının uygulamış oldukları dini uygulamalar tevhid dininin özünde var olan ritüellerdir. Örneğin, toplumunda namaz, oruç, kurban, hac, tavaf gibi ibadetlerin olması, o toplumu İslâm'dan tamamen koparmadığı anlamına gelir. Hz Peygamber'in getirdiği sistem, yepyeni bir din olmasının yanında yapmış olduğu devrim, Cahiliyeye ait tabuları yıkmıştır. Bu manada Hz. Peygamber bir devrimci değil, bir ıslahatçı niteliğindedir. Zira peygamberlerin asıl vazifeleri tebliğ olmasının yanında, düzeni bozulmuş bir topluma önderlik ederek, rol-model olarak onlara yol göstermek ve ihya etmektir. Cahiliye toplumunda diğer kavimlerde olduğu gibi anlayış olarak dine aykırı olan bazı yanlış tutumların vuku bulmasıyla, yeni bir din ve yeni bir peygambere ihtiyaç duyulmuştur. Dolayısıyla Cahiliye Araplarında var olan aykırı anlayışların düzeltilmesi adına Hz. Peygamber, bu sorumluluğu diğer peygamberler gibi başarıyla neticelendirmiştir.

---

[91] Sünen-i Nesâi Tercemesi, (Çev. Abdullah Parlıyan), (Konya: Konya Yay.,1995), Tahâret, 27.
[92] Şener, 69.
[93] İbn Mâce, Muhammed İbn. Yezîd, *Sünen*, I-II, (thk. : Muhammed Fuâd Abdulbâki), (Kâhire: Daru'l Hadîs,1953), Tahâret 47.

KAYNAKÇA

Apak, Adem, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Tarihi ve Kültürü*, Ensar Yay., İstanbul 2016.

Apak, Adem, *Siyer-i Nebî* (*Hz Peygamber'in Hayatı-Şahsiyeti-Daveti*), Ensar Yay., İstanbul 2019.

Ateş, Ali Osman, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri,* Beyan Yay., İstanbul 2014.

Azimli, Mehmet, *Cahiliyeyi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016.

Azimli, Mehmet, *Siyer*, Bilay Yay., Ankara 2018.

Demircan, Adnan, *Cahiliye Arapları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015.

Cevâd Alî, *Cahiliyeden İslâm'a İbadet Tarihi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.

Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm,* I-X, Beyrut 1993.

Çağrıcı, Mustafa, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1991

Derveze, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz Muhammed'in Hayatı*, Yarın Yay., İstanbul 2016.

Güç, Ahmet, "Put", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2007.

Günaltay, Şemsettin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.

Gündüz, Şinasi, *Sabiîler Son Gnostikler*, Vadi Yay., Ankara 1995.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, Çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul 2017.

İbn Habîb, *el- Muhabber*, Çev. Âdem Apak-İsmail Güler, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye* I-II, nşr. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî ve Abdulhafîz eş-Şelebi, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005.

İbnu'l Kelbî, *Kitâbü'l Esnâm(Putlar Kitabı)*, Çev. Beyza BİLGİN, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017.

İbn Mâce, Muhammed İbn. Yezîd, Sünen, I-II, thk. : Muhammed Fuâd Abdulbâki, Kâhire: Daru'l Hadîs,1953.

Kur'an Yolu Meâli, DİB Yay., Ankara 2016.

Kuzgun, Şaban. "Hanîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

Muhammed İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, nşr. Muhammed Hamidullah, Konya 1981.

Onay, Yücel, *Kıble,* Endülüs Yayınları, İstanbul 2019.

Öz, Mustafa. "Ezlâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995.

Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı,* DİB Yay., Ankara 2002.

Söylemez, Mahfuz, *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı,* Ankara Okulu Yay.,

Ankara 2016.

Söylemez, Mahfuz, *Cahiliye Araplarının İlahları,* Ankara Okulu Yay.,

Ankara 2016.

Söylemez, Mahfuz, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.

Şener, Abdulkâdir, ‘‘Abdest’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1988.

Taşpınar, İsmail, *Hinduizm ve Budizm*, M. Ü İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 2014.

Ülkü, Hayati, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Tarihi I*, İstanbul 1982.

Ünal, Sadettin. “Kâbe” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.

Ya‘kûbî, Ahmed b. Ebî Ya‘kûb, *Târîhu’l-Ya‘kûbî* , I, Beyrut 1960.

CAHİLİYE DÖNEMİ HİCAZ BÖLGESİNDE DİNİ YAŞANTI ve ARAP KİMLİĞİ

Fatih Karahan*

GİRİŞ

Cahiliye Devri ya da cahiliye toplumunu anlayabilmemiz için cahiliye kelimesinin kökenine bakmamız yerinde olacaktır.

Cahiliye, ''cehl'' kökünden türetilmiş olup sözlüklerde, ''ilmin zıddı, bilgisizlik'' olarak verilir. Özel manada ise, Arap Yarımadası'nda yaşayan toplumların İslâmiyet'ten hemen önceki dini ve sosyal hayat telakkilerini, kişi ve toplumların yaygın olarak işledikleri gayr-i insani ve gayr-i ahlaki durumlarını ifade eder.

Ragıp el-İsfehâni, cehlin üç değişik anlamından söz ederek ''nefsin bilgiden yoksun olması'' şeklindeki ilk anlamının kelimenin asıl manası olduğunu ifade eder. Diğer iki anlamı ise ''bir konuda doğru olanın tersine inanma'' ve ''bir konuda yapılması gerekenin tersini yapmadır'' der.[1]

Ele alacağımız dönem hem insanlık hem de İslâm tarihi açısından çok önemlidir. Bazı âlimlere göre Cahiliye iki farklı dönemde ele alınmalıdır. Birinci dönem Hz. Nuh –Hz. Âdem arası dönemi veya Hz. Âdem-Hz. İbrahim arası dönemi ya da Hz. Musa –Hz. İsa arasındaki dönemini ihtiva eder. İkinci dönem ise Hz. İsa-Hz. Muhammed arasındaki dönemi ya da İslâmiyet'in gelişinden hemen önceki dönemi içine alır.

Hz. Peygamber'in ashabı cahiliye kelimesiyle İslâm öncesini, yani Kur'an ayetlerinin inmeye başlamasından hemen önceki dönemi kastediyorlardı. Kur'an-ı Kerim ise bu tabiri Âli İmran suresinin 154. ayetinde bazı münafıkların Allah katında yanlış düşüncelerinin cahiliye zannına benzediği belirtilerek bu kelimeyi İslâm öncesine hasretmiştir. Yine Ahzab suresinin

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, karahanfatih@hotmail.com.

[1] Mustafa Fayda,''Cahiliye'',*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1993), 7/17.

33. ayetinde ''İlk Cahiliye Dönemi kadınları gibi açılıp saçılmayın'' şeklindeki ikazları da bu döneme işaret ettiğini göstermektedir. Fetih suresi 26. ayette ise ''Cahiliye taassubu'' tabiri kullanılmış bize o dönemdeki müşriklerin ruhi durumlarını tasvir etmiştir. Bu dönemin müşrik toplumundaki körü körüne inanma ve yanlışta diretme gibi özelliklerini göz önüne sermiştir.[2]

Cehl-hilm kelimesinin semantik yapısını inceleyen Japon ilim adamı Izutsu, Cahiliye Dönemi ve İslâm devrindeki insanların hallerini ortaya koymuş cehlin hayata yansımasının zulüm olduğunu ve cahiliye müşrik toplumun, Hz. Peygamber'in ashabına karşı yaptıklarının arka planında cehalet ruhunun olduğunu belirtmiştir.

Cehl kelimesini anlayabilmek için taassup kelimesine de değinmemiz yerinde olacaktır. Çünkü bu iki terim anlamca birbirini tamamlar durumdadır. ''Benimsediği görüşü körü körüne savunma'' anlamında kullanılan terim, sözlükte "yakalamak, kuşatmak, sarmak, bağlamak" anlamındaki asb (usûb) kökünden türeyen ve "kendi soyuna yardım etmek, körü körüne bağlanmak" mânasına gelen taassup genelde asabiyetle eş anlamlı olarak kabul edilir. Başlangıçta "kabile taassubu" anlamına gelen asabiyet, zamanla daha geniş bir etnik ve siyasal içerik kazanırken batı dillerinde fanatizm (fanatisme), Türkçe'de bağnazlık kelimesiyle aynı anlama gelen taassup, din, düşünce, siyaset, milliyet gibi birçok alanda koyu bir muhafazakârlığı, değişik anlayışları aşağılayıp yok etme eğilimini, farklılıklara karşı katı bir hoşgörüsüzlüğü ifade eden bir terim haline gelmiştir.

Ayette, Allah'ın bildirdiği gerçeklere uymaları istendiğinde atalarının tuttuğu yolda yürüyeceklerini söyleyen müşrikler, atalarının akla uygun davranıp davranmadığı, tuttukları yolun doğru olup olmadığı üzerinde düşünmeye davet edilmekte, bilinçsizce atalarının yolunu izleyenler çobanın sesine göre hareket eden sürüye benzetilerek, "Onlar sağır, dilsiz ve kördür, çünkü akıllarını kullanmazlar"[3] şeklinde eleştirilmektedir. Taassup kavramının, bir inancı körü körüne kabul edip başkasına dayatma ve başkalarının inanç ve düşüncelerini aşağılayıp baskı yoluyla yok etmeye çalışma gibi sonuçlar içerdiği dikkate alınırsa müsamaha, hilm, teenni, sabır, sekînet vb. kavramlara yapılan vurgularla Hz. Peygamber'in bu yöndeki davranışlarını anlatan siyer yazılarına baktığımızda Cahiliye geleneğinde köklü bir yeri olan taassup ruhunu yıkmayı ve yerine müsamahakâr bir anlayış koymayı amaçladığını söyleyebiliriz.[4]

Bu iki önemli kavramı açıkladıktan sonra din kelimesinin kökenine ve anlamına bak- mak yerinde olacaktır. Dil alimleri, din kelimesinin Arapça ''deyn'' kelimesinden masdar veya isim olduğunu kabul ederler. Cevherî, dinin ''adet, durum, ceza, mükafaat, itaat'' şeklinde başlıca anlamlarını vererek terim olarak dinin son verilen ''itaat'' anlamına geldiğini belirtmiştir. Râgıb

---

[2] Fayda, ''Cahiliye'', 7/17.

[3] *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'anı Kerim Meali*,çev. Halil Altuntaş&Muzaffer Şahin(Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2006),el-Bakara 2/170-171.

[4] Mustafa Çağrıcı,''Taassub'',*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yayınları,2010), 39/285-286.

el-İsfehânî, sadece ''itaat ve ceza'' anlamlarını kaydetmiştir. Müsteşrik Macdonald, klasik Arap sözlüklerinde sıralanan anlamlara göre birbirinden ayrı üç din kelimesi olduğunu belirtir. Arami-İbrani dilinden ''hüküm'';Halis Arapça'da ''örf, adet''; din manasında Farsça'da ''dâenâ'' kelimesini almıştır.[5]

Kur'an-ı Kerim'de din kelimesi doksan iki yerde geçmektedir. Üç ayette (et-Tevbe 9/29; es-Saffât 37/53; el-Vakıa 56/86) değişik türevlerde yer almıştır. Bu ayetlerde dinin başlıca şu anlamda kullanıldığı görülür: Zül, yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, İslâm, şeriat, hudûd, âdet, ceza, hesap, millet anlamlarındadır. Kur'an'da on altı yerde ''Allah'ın dini, hak din, dosdoğru din, halis din; on üç yerde ''din günü'', on yerde ''dinde ihlaslı olma'' şeklinde

vurgulanmaktadır. Öte yandan her iki dönemde de (Mekkke-Medine dönemi) din kelimesi sadece Müslümanlar için değil diğer inançlar için de kullanılmıştır. Mekke döneminde müşriklere hitaben ''Sizin dininiz size benim dinim bana''(el-Kâfirûn 109/6) ifadesi kullanılmıştır. Bununla birlikte özel olarak ise İslâm kastedilmiştir.[6]

Toplum ya da toplumsal hayata uygun durumda yaşamak ve o yaşama göre hayatı sürdürmek demek olan sosyal kimlik meselesi de konumuz açısından önemlidir. Kimlik terimi ayniliği ve sürekliliği içeren Latince ''idem'' kökünden türetilmiştir. Türkçe'de ise kimlik ''kim'' soru kökünden türetilmiş olup zorunlu bir mensubiyeti, aynı olmayı, tek olmayı, hangi kişi olmayı ifade eder. Kimlik kavramı sosyal bilimlerde temel olarak birey ve toplum arasındaki ilişkiden bahsetmek üzere 1950'den sonra yoğun olarak kullanılmaya başlanmıştır. Baumana'a göre kimlik belirsizlikten kaçışın adıdır.[7] Kimlik, bireyde başlayıp toplumla de- vam eden önemli bir süreçtir. Birey toplumdan ayrı düşünülemeyeceği için kimlik kavramı sosyolojik olarak irdelenmesi gerekli bir kavramdır denilebilir.[8]

Bu çalışmamızda İslâm öncesi Cahiliye Araplarının ''Tanrı'' tasavvuru genel hatları ile incelenirken Arap kimliği ile ilişkilendirilecek, kabile taassubunun inançlarına ne gibi etkileri olmuştur değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Konuyu incelerken geniş bir perspektiften bakmaya gayret edeceğiz. Bir yandan o dönemi anlatmaya gayret edecek bir yandan da İslâm ile neler değiştiğini zihinlerimize bir daha hatırlatmaya çalışıp, sosyo-psikolojik açıdan değerlendirmeye çalışacağız.

---

[5] Günay Tümer,''Din'',*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yayınları,1994), 9/345-349.

[6] *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'anı Kerim Meali*,çev. Halil Altuntaş&Muzaffer Şahin(Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2006), Âli İmran 3/19.

[7]Ramazan Saim Dalbay,''Kimlik ve Toplumsal Kimlik Kavramı'',Sü*leyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31/(2018),162-163.

[8]Celalettin Yanık,''Etnisite,Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi'',*Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 43/(2013),229.

A. Arap Kimliği ve Hicaz

Hicaz, Arabistan Yarımadası'nda Kızıldeniz'in doğu sahili boyunca uzanan ve Harameyn ile mîkat yerlerini içine alan coğrafi bölgedir.[9]

Sözlükte ''iki şeyi birbirinden ayıran sınır, engel'' anlamına gelen bu ismin, iki bölgeyi birbirinden ayırdığı için verildiği hususunda ittifak edilmiştir. Bu iki bölgenin Yemen ile Necid, Yemen ile Şam veya Necid ile Serât dağları olduğu şeklinde farklı yorumlar yapılmıştır.[10]Hicaz denince akla Mekke, Medine ve Taif gelmektedir. Tarihte bu üç yer önemli yerleşim yeri olmuştur.

Ensâb âlimlerinin verdikleri bilgilere göre Hicaz bölgesine ekseriyetle İslâm'dan önce pek çok göç olmuş, bu göçler sayesinde farklı unsurlar bir araya gelmiştir. Hicaz'a göç eden en eski kavim Amâlikalılar olmuştur. Rivayetlere göre Yahudiler'in Hicaz'a göç etmeleri Amâlika'dan sonradır. Çeşitli etnik unsurları bünyesinde barındıran Hicaz'da hâkim unsur Araplar'dır. Hicaz bölgesinde yaşayan Arap unsurların soyu da Hz. İsmail'e dayanır. Aynı zamanda Hz. Muhammed'in yirmi birinci göbekten dedesi olan Adnan'a dolayısıyla Hz.İbrahim'e uzanır.[11] Onlara Adnânîler denmiştir. İbn Kesir Arab-ı Müsta'ribe'nin Hicaz Arapları olduğunu söyler. Hicaz'da bugün anlaşılan manada bir idarî teşkilatın varlığından söz etmek mümkün değildir. Kusay b. Kilab tarafından kurulan Mekke şehir devleti hariç Hicaz tamamen her kabilenin kendi başına buyruk yaşadığı bir bölge durumundaydı.

Hz. İbrahim'in, karısı Hacer ile küçük oğlu İsmail'i hiç kimsenin yaşamadığı Mekke'ye yerleştirmesiyle birlikte çok geçmeden etraftaki kervanlar (Cürhümiler) gelerek oraya yerleşmişlerdir. Hz. Hacer ve İsmail'in gelişiyle âdeta Mekke'nin kaderi değişmiş ve her türlü yaz ve kış yiyeceklerinin (Taif ve Yesrib'den) ithal edilse de bir yerleşim birimi haline gelmiştir.[12] Mekke, Taif'le veya Hicaz'daki diğer yerleşim bölgeleriyle karşılaştırıldığında nispeten elverişsiz çöl şartlarına sahip olduğundan kimsenin pek dikkatini çekmiyordu. Bunda çevresindeki ürkütücü çöller ile engebeli tepelerin de önemli rolü olduğu düşünülebilir. İkliminin kurak, arazisinin çöl; yakın ve uzak komşu bölgelerin topraklarının cazip görünmesi ekonomik ve kültürel güvenliğin ve istikrarın temini açısından Mekke'ye önemli avantaj sağladı. Böylece bölgeler arası ticarî ilişkilerini canlı tutabildikleri halde, örf ve âdetlerini, dillerini değiştirmeden muhafaza edebildiler.[13]

---

[9]Mustafa Sabri Küçükaşçı, ''Hicaz'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1998), 17/432.
[10] Küçükaşçı, ''Hicaz'', 17/432.
[11] Küçükaşçı, ''Hicaz'', 17/434.
[12] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*,çev. M. Said Kutlu (İstanbul:İrfan Yayınevi,1966),1/25.
[13]Abdurrahman Kurt,''Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu'',*Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2(2001),100.

Mekke'nin coğrafi konumu, ayrıca dini ve ticari bir merkez olmasından dolayı Roma, Bizans, İran ve Habeş hükümdarlarının zaman zaman dikkatini çekmiş, bunlar şehri hâkimi- yetleri altına almak için girişimlerde bulunmuşlardır. Çünkü Arap Yarımadası'nı gerek siyasi gerekse ekonomik açıdan kontrol etmenin yolu büyük ölçüde Mekke'ye hâkim olmaktan geçiyordu. Mekke'ye reis olmak için Bizans imparatorundan gerekli onayı alan Osman b. Huveyris yanına uğradığı Gassan emiri tarafından kıskançlık yüzünden öldürülmüştü. Habeş Krallığı'nın müstakil Yemen valisi Ebrehe. Araplar'ın Kâbe'yi ziyaretlerini önlemek üzere San'a'da bir kilise yaptırmış, ancak amacına ulaşamayınca Kâbe'yi yıkmaya karar vermiş, şehri zapt ederek dini merkez olma özelliğini ortadan kaldırmayı ve Mekkeliler'in ticari faaliyetlerine son vermeyi planlamıştı. Ebrehe, böylece San'a'yı Arabistan 'ın merkezi haline getirecek, ayrıca Mekke'yi saf dışı bırakmak suretiyle Suriye'ye uzanıp Sasaniler'le savaşan Bizans'a yardım edecekti. Ebrehe'nin başarısız teşebbüsünden sonra Mekke'nin Arabistan Yarımadası'ndaki itibarı daha da arttı. Kureyşliler, Mekke'de oturdukları ve Kâbe'nin hizme- tinde bulundukları için kendilerine birtakım dini- iktisadi imtiyazlar tanıyıp kurallar koydular ve şehir ekonomisinin gelişmesine imkan verecek faaliyetlere giriştiler. Bu dönemde Mekke ve çevresinde yaklaşık 10. 000 kişi yaşıyordu.[14] Putperestliğin hâkim olduğu şehirde az sayıda da olsa tevhit inancına sahip Hanifler vardı. Kâbe ve çevresinde sayıları 360'a ulaşan putların dışında evlerin çoğunda put vardı. Hz. Muhammed'in doğduğu yıllarda Beni Abdümenaf'ın kolları olan Haşim, Muttalib, Abdüşems ve Nevfet oğulları şehirde hakimiyetlerini hissettirmeye başlamışlardı. Haşimoğulları'nın lideri Abdülmuttalib, Zemzem Kuyusu'nu yeniden halkın hizmetine sunması ve Ebrehe ile yapılan görüşmelere Mekkeliler adına katılması gibi faaliyetlerinden dolayı Mekke'de seçkin bir konuma sahip olmuştu. Abdülmuttalib'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Zübeyr'in öncülüğünde bazı Kureyş kabileleri Mekke'de haksızlığa uğrayanlara yardım etmek amacıyla Hilfü'lfudül'u gerçekleş- tirdiler. Bi'setten önce ticaretle meşgul olan Hz. Muhammed, şehirde haksızlığa uğrayan tacirlerin haklarını bizzat takip ederek Hilfü'lfudül'ün işleyişine katkıda bulunmuştur.[15]

İşte yukarıda değindiğimiz tarihi vakıalar Mekke toplumunun sosyal ve siyasal kimliğinin oluşmasında önemli dönüm noktaları olmuştur. Artık kendilerine daha fazla güve-

nen, kendi toplum kurallarını oluşturmaya daha yetkin olan bir toplum oluşuyordu. Bu da toplumsal kimlik oluşumunu ciddi manada ekiliyordu. Kendi ırklarını hatta kendilerinin belirlediği kimseleri ayrıcalıklı sayıyorlar, genel manada Arap üst kimliği oluşurken özel anlamda kavmiyetçi yapılanma gelişiyordu.

---

[14] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*,çev. Salih Tuğ,1/27.

[15] Mustafa Sabri Küçükaşçı&Nebi Bozkurt, ''Mekke'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları,2003), 28/557.

Hicaz bölgesinin ikinci önemli şehri olan Medine'ye ilk yerleşmenin ne zaman başladığı hakkında kesin bilgi yoktur. Tarih sahnesine çıkışından itibaren Medine'ye yerleşen üç topluluktan (Amalika, Yahudiler ve Evs- Hazrec) bahsedilir. Ancak şehre bunlardan hangisinin daha önce geldiği hakkında bilgi kesin değildir. Genel kabul gören rivayete göre Yesrib'e ilk olarak Amalika kavminden Amelak b. Erfahşed b. Sam b. Nuh veya aynı kabileden Yesrib adlı bir kişi ve beraberindekiler yerleşmiştir. Bu topluluk hakkında verilen bilgiler Amalika kavminin Arabistan'daki tarihiyle de örtüşmektedir. Yahudilerin Medine'ye gelişini Hz. Musa dönemine kadar götürenler olduğu gibi Suriye'nin Yunanlılar veya Filistin'in Romalılar tarafından işgaliyle bağlantılı görenler de vardır. Bir başka görüş de Babil Kralı Buhtunnasr'ın Kudüs'ü işgal edip Süleyman Mabedi'ni yıkmasından sonra bura- dan çıkarılan Yahudilerin Yesrib'e gelip yerleştikleri yönündedir. Yahudilerin Yesrib'e gelişinde sadece zikredilen zorunluluk rol oynamamış, kutsal kitaplarında geleceği bildirilen peygamberin buraya hicret edeceğinin kaydedilmesi de etkili olmuştur. Yesrib'e yerleşen İsrailoğulları, burada kaleye benzeyen konaklar inşa etmişler, tarım ve çeşitli sanatlarla uğraşıp kısa sürede güçlenmişler, çabuk çoğalmışlar. Amalika ve Cürhümlüler'i Yesrib'den çıkarıp şehre hakim duruma gelmişlerdir. Yesrib'in yerleşim birimi olarak gelişmesinde Yahudi kabileleri Beni Kurayza, Beni Kaynuka' ve Beni Nadir'in önemli rol oynadıkları rivayet edilmektedir. Anavatanları Yemen olan Evs ve Hazrec kabileleri Arim selinden sonra muhtemelen V. yüzyılda Yesrib ve civarına yerleştiler. Yahudilere tabi olarak yaşamaya başlayan bu kabileler siyasal ve ekonomik baskılara, hatta bazan onur kırıcı çirkin davranışlara maruz kalmışlardır. Sayıca daha az olan Evsliler Kurayza ve Nadiroğulları ile, Hazreçliler de Beni Kaynuka' ile ittifak kurdular. Hazreç reislerinden Malik b. Aclan, Gassaniler ve müttefik Arap kabilelerinden aldığı destek sayesinde Yahudilere üstünlük sağladı ve Medine' diğer unsurlara göre daha de hâkimiyet Evs ve Hazreç'in eline geçti. Bir süre sonra Yahudilerin kışkırtması ile bu iki kabile birbirine düşerek yaklaşık 120 yıl boyunca birçok defa savaştı. Bunlardan sonuncusu ve en kanlısı olan Buas savaşı hicretten beş yıl kadar önce vuku bulmuş ve Hazrecliler'in mağlubiyetiyle neticelenmiştir.[16]

Hicaz'ın müstesna dönemi, Mekke'nin Müslümanlar tarafından fethedildiği ve Tevbe suresinin 28. ayetinin nazil olduğu 629 yılından itibaren başlamaktadır. Davetin ilk muhatabı Hicazlılar olmuş ve bölgenin İslâmlaşması Hz. Peygamber döneminde gerçekleşmiştir.[17] Bunun için tarihi kaynaklarda İslâm toplumu anlatılırken ilk değinilen ve üzerinde yorum yapılan kültür öncelikle Mekke ve Medine toplumudur.

---

[16] Mustafa Sabri Küçükaşçı&Nebi Bozkurt, ''Medine'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları,2003), 28/306.

[17] Küçükaşçı, ''Hicaz'', 17/436.

A. 1. Sâmîler

Hz. Nuh'un büyük oğlu Sam'a nispet edilen kavimlere verilen isimdir. Sâmî (semitic) terimi başta Arabistan, Suriye, Irak ve Afrika'nın bazı bölgeleri olmak üzere geniş bir coğraf-yada birbirine yakın diller konuşan Babilliler, Asuriler, Amuriler, Aramiler, Süryaniler, Ken'aniler, İbraniler, Nabatiler, Araplar ve Habeşler gibi kavimlerdir. Dünyanın en kalabalık Sâmî kavmi Araplardır. Sâmîler arasındaki akrabalık ancak XIX. yüzyılda bazı belgelerin çözülmesi ve Sâmî dillerinin karşılaştırılmasıyla anlaşılmıştır.[18] Araplar, halen yaşamakta olan Sâmî ırkın iki temsilci kolundan biri olarak, Yahudilerden daha geniş fiziki mekan ve düşünce dünyasına sahiptir denilebilir.[19]

Arapların oturdukları bölgeye ''el-Ceziretü'l-Arab'' denilmiştir. Yani ''Arap Yarımadası'' manasındadır.[20] Sâmî terimi, Kitab-ı Mukaddes'in (Çıkış/10/1) bahsi geçen Sâm kelimesinden gelmektedir. Hz. Nuh'un büyük oğlu Sâm'dan geldikleri için aynı ırktırlar.[21] Bugün kabul edilen görüşe göre önemli sayacağımız Sami dilleri; İbranice, Aramice, Süryanice, Kuzey ve Güney Arapçası ve Habeşçedir.[22] Sâmî soyunun baş tipi Araplardır. Bugün Mezopotamya, Suriye ve Filistin'e Sâmî ülke çehresi veren yayılmalar Arabistan'dan kuzeye çıkmış Sâmî kavimler tarafından yapılmıştır.[23]

Sâmî ırkın genel özellikleri ise; göç etmeyi seven, savaşa ve intikam almaya meyilli, duygusal, çabuk kızan ve kızgınlıkta ve sevgilerinde aşırı giden diyebiliriz. Ferdiyetçi yapılarından dolayı kabile halinde yaşarlar.Kabilevî esaslar önemlidir.Düşünceleri ve kararları basit olduğundan karmaşık işleri anlamazlar.[24] Genel özeliklere baktığımızda Cahiliye Dönemi Araplarını daha iyi anlayabiliyor ve kavmiyetçi yapılarına vâkıf olabiliyoruz. Toplumlar belli merhalelerden geçerek şekillenir ve zaman içinde kalıplaşmış yapılar halini alırlar.

A.2. Arap Kelimesi ve Araplar

Arap kelimesi ilk defa Âsur Kralı III. Salmanasar'ın Suriye'de hüküm süren küçük devletlerin isyanından ve bunların bozguna uğratılmasından bahseden kitabesinde geçmektedir. Arap kelimesinin menşei karanlıktır. Bazılarına göre Fırat'ın batısında oturdukları için ''batı'' manasında kullanılmıştır. Kara ülkesi veya step anlamında da kullanılmıştır. Ayrıca ''çöl ya da çölde yaşayan'' olarak kabul edenler de vardır.[25]

---

[18] Adnan Demircan, ''Sâmîler'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yayınları,2009), 36/75.
[19]Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*,çev. Salih Tuğ (İstanbul:M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları,2011),37
[20] Hitti,*İslâm Tarihi*,çev. Salih Tuğ,37.
[21] Hitti,*İslâm Tarihi*,çev. Salih Tuğ,38.
[22] Demircan, ''Sâmîler'', 36/75.
[23] Neş'et Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi,1971),2-3
[24] Demircan, ''Sâmîler'', 36/76.
[25] Hakkı Dursun Yıldız, ''Arap'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yayınları,1991), 3/272.

Arap tarihi, Arapları iki kısma ayırmıştır: 1-Arab-ı Bâide: Bu grupta olanlar hakkında fazla malumat yoktur. Çeşitli sebeplerle yok olmuşlardır. Bu bilgileri Kur'an, eski Arap şiiri ve efsanevi bilgilerden öğreniyoruz. Ad, Semud, Medyen, Amalika gibi. 2-Arab-ı Bâkiye: Soyları devam eden Araplardır. Bunlar da kendi içinde ikiye ayrılır: a) Arab-ı Âribe: Kahtâni-

ler adı verilen bu grup Yemen'de yaşamıştır. Bunlar Cürhüm ve Ya'rub olmak üzere iki kola ayrıldı. Ya'rub da Kehlan ve Himyer olarak ikiye ayrılmıştır. Kehlan ise dört gruba ayrılmıştır. Bunlardan Sa'lebe b. Amr Hicaz tarafına gitti bir müddet sonra Medine'ye yerleşti. Evs ve Hazreç onun soyundandır. b)Arab-ı Müsta'ribe: Menşe itibariyle Arap olmayıp sonradan Araplaşan kabilelerden meydana gelmektedir. Bu kabilelere Adnânîler, İsmailîler, Meaddîler ve Nizarîler denmektedir.[26]

Arap toprakları bir yandan Faris Denizi ile Habeş Denizi, diğer yandan Fırat ve Dicle

Irmakları bu toprakları sardığı için ''el-Cezira'' denmiştir.[27] Bu genel bilgilerden sonra çalış-

mamızın ikinci bölümü olan sosyal ve iktisadi hayatı ele alıp değerlendirmek asıl konumuzu anlamamıza katkı sağlayacaktır düşüncesindeyiz.

B. Cahiliyede Sosyal ve İktisadi Hayat

Araplar sosyal yaşantıda bedevî (ehlü'l-veber) ve hadarî (ehlü'l-meder) olmak üzere ikiye ayrılır. Hadarîler köy ve şehirlerde yerleşik hayat sürer, geçimlerini tarım ve ticaretle sağlardı. Bedevîler ise çölde yaşar su, otlak ve azık peşinde koşarlardı. Bedeviler çölün o zor şartlarında hayatlarını bireysel olarak sürdürmenin imkânsız olduğunu bildiklerinden kabileye dayanan yaşamayı içine sindirmişlerdi.

Arap toplumunun temelini aynı atadan gelen aile fertleri oluştururdu. Bir Arap'ın en büyük ideali çok sayıda erkek çocuk sahibi olmaktı. Asabiyet, kabilenin özü idi. Araplar, kan bağına bağlı idareyi tanır ve ona itaat ederlerdi. Bir Arap için en kötü şey kabilesi ile bağlarını koparmasıydı. Nesep, asabiyetin temeli idi. Bazen nesep anne ile başlar fakat çoğunlukla aile babaya nispet edilirdi.[28]Çünkü Araplar genel olarak ataerkil bir yapıya dönüşmüş durumdaydı. Çöl hayatı kabile dayanışmasını mecbur hale getiriyordu. Kişiler hem tabiat güçlerine hem de diğer kabilelere karşı dayanışma halinde olmak zorundaydı.[29] Anlaşılan o ki toplumun yapısını hayat şartları belirlemiş hayat şartlarına da zamanla toplumun yapısı yön vermiştir.

Evlilikler ekseriyetle kabile içinden yapılır, sosyal ilişkileri geliştirmek için bazen kabile dışından da yapıldığı olurdu. Evliliklerde soyda denkliğe önem verilirdi. Çok eşle evlilik genelde

---

[26] Yıldız, ''Arap'',3/273-274.

[27] El-Bekrî, *Cahiliye Arapları*, çev. Levent Öztürk (İstanbul: İz Yayıncılık,1998),25.

[28]Abdülkerim Özaydın, ''Arap'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yayınları,1991), 3/321.

[29] W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*,çev. Süleyman Kalkan (İstanbul:Kuran Araştırmaları Merkezi Yayınları,2016),22-23.

maddi durumu iyi olan ve orta yaşın üstünde olanlarda görülürdü. Çoğu zaman eşi ölmüş kadınların himaye edilmesi ya da ihtilafların çözülmesine yönelik yapılırdı.[30]

Arap ailesinde baba, ailenin bütün sorunlarından mesuldü. Ailenin geçimini o sağlar, bütün ihtiyacını o karşılardı. Genel olarak orta ve aşağı tabakada kadının hiçbir önemi yoktu. Bu durum doğuştan başlıyordu. Bir adamın erkek çocuğu olursa sevinç gösterir, kızı olursa suç işlemiş gibi utanır suratı kaskatı kesilirdi. Bu hususu Kur'an şöyle açıklıyor: **"Onlardan birine, Rahman olan Allah'a isnat ettikleri bir kız evlât müjdelense, içi öfkeyle dolarak yüzü simsiyah kesilirdi."**[31]**Hem Allah'a kız isnat ediyorlar hem de kendilerinin şerefine halel getirir endişesi ile kızları olsun istemiyorlardı.** Kadınlar adet zamanlarında erkekle aynı odada hatta bazen aynı evde dahi kalmaz, beraber yiyip içmezlerdi. Boşandığı kadının başkasıyla evlenmesini istemediği zaman tekrar nikahına alır ve süreyi uzatırdı. Koca bu işi üç defa tekrar edebilirdi. Kocanın ölümünden sonra kadınlar tam bir yıl yas tutar ve iddete girerdi. Bundan da anlaşılıyor ki Cahiliye Arapları karısı üzerindeki tasarruf hakkını da sonsuz görüyor ve bunu kullanırken kabile baskısı diyebileceğimiz bir tür sosyal baskıdan dolayı yapıyordu. İslâmiyet bu süreyi kocanın ölümünde dört ay on güne sabitlemiştir. Bu da nesebin karışmaması için gerekli bir süre olduğundandır denilebilir. Kadın, göçebe hayatta fazlasıyla görev yapardı; develeri sağar, çocuklara bakar, çadır örer, savaşta su taşır ve yaralıları tedavi ederdi. Çok az görülmekle beraber kız çocuklarını yoksulluk korkusu ve şerefinin lekeleneceği korkusuyla diri diri toprağa gömerlerdi.[32]

Toplumsal yapılar, toplumu oluşturan birey, etnik grup ve toplumsal ilişkilerin ortaklaşa oluşturdukları önemli bir olgu olarak tanımlanabilir. Cahiliye Araplarında bu olgu aklımıza asabiyet kavramını getirmektedir. Aynı soydan gelenlerin veya bir başka sebeple araların- da yakınlık bulunanların muhaliflere karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusu olarak tanımlanan asabiye, esas itibariyle soy (neseb) birliğinden kaynaklandığından aynı soydan olanlar arasında organik yakınlık arttıkça asabiyet de güçlenir, buna karşılık bu yakınlık aileden başlayarak aşirete, kabileye doğru yayıldıkça asabiyet de zayıflardı.[33] Ancak çetin çöl şartlarında insanlar hayata tutunabilmek için kavmiyetçi duygularına daha sıkı sarılması gerektiğine inanıyordu. İşte kimlik oluşumu da burada başlıyor bireysel kimlik sosyal kimlikle şekilleniyordu. Böyle bir asabiyet anlayışı, Cündeb b. Anber b. Temim'e isnat edilen bir şiirde, "İster zalim ister mazlum olsun kardeşine yardım et" şeklinde ifade edilmiş, zamanla Arap atasözleri arasına giren bu ifade, yazısız bir kanun olarak telakki edilmişti. Başka bir şairin, "Senin

---

[30] Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015),56-58.

[31]*Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'anı Kerim Meali,* çev. Halil Altuntaş&Muzaffer Şahin(Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2006),el-Zuhruf 43/17.

[32] Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*,133-134-135.

[33] Mustafa Çağrıcı, ''Asabiyet'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1991), 3/453.

gerçek kardeşin seninle birlikte hareket eder; sen zalim olursan o da seninle birlikte zalim olur" manasındaki beyiti, Cahiliye Dönemi'ndeki asabiyet anlayışının tipik ifadeleridir.

Kur'an-ı Kerim'de "asabiye" kelimesi geçmemekle birlikte ona yakın bir anlam ifade eden "hamiyye'' kelimesi mevcuttur. Her ne şekilde olursa olsun bu zihniyetin temelini teşkil eden soy üstünlüğü ve kavmiyet davalarının tümüyle reddedildiği, samimi dindarlık ve ahlaki hassasiyet demek olan takva dışında bir üstünlük sebebi görülmediği, gruplar arasında baş gösterebilecek çekişmeleri asabiyet dugusuyla daha da arttırmak yerine öncelikle adalet ve hukuka dayanan uzlaşma yoluna gitme ve her durumda haksız tarafın karşısında olma ilkesinin getirildiği de önemli bir hakikattir.[34]

İbn Haldûn, asabiyeti dar manada savunma veya saldırı maksadına yönelik mücadele enerjisi sağlayan toplumsal şuur şeklinde anlamaktaysa da Mukaddime'nin bu konuyu işleyen ilk bölümlerine bakıldığında asabiyeti ırki bağların veya coğrafi siyasi yahut da dini sebeplerin doğurduğu birlik ve dayanışma ruhu olarak ele almıştır. O'na göre asabiyet, en iptidai şekliyle beşerin tabiatında bulunan zulüm ve düşmanlık temayüllerine karşı yine aynı tabiattan gelen akraba vb. yakınlara acıma duygusunun doğurduğu yardımlaşma ve dayanışma eğilimidir. Hz. Peygamber'in yerdiği asabiyet haksız ve yanlış uygulamalarla ortaya çıkan Cahiliye asabiyetidir. Buna karşılık asabiyetin hakka ve Allah'ın emrini gerçekleştirmeye hizmet yolunda kullanılması arzu edilir bir şeydir. Esasen dinler ve şeriatlar bile asabiyet desteğiyle kurulur, bu destekten mahrum kalınca da yıkılırlar.[35] İşte bu perspektiften baktığımızda kabilecilik olgusu Cahiliye Arap toplumunda menfi etkisini daha fazla göstermiş adeta yanlışlarını bu sayede körüklemiş gözükmektedir. Atalarının yanlış tutum ve davranışları haksızlık hatta zulüm olarak tezahür etmiş, doğru ve hak dine ayak diremişlerdir.

Sosyal hayatın önemli bir gerçeği de evlilik ve nikah meselesidir. Cahiliye Araplarında farklı nikâh çeşitleri vardır. Bunlardan biri Mut'a Nikâhıdır. Geçici bir evlenme çeşididir. Önceden tespit edilen zamana kadar kadın ve erkeğin beraber yaşamasıdır. Sadece şehevi arzuları tatmin için yapılır, boşanma ve miras hükümleri uygulanmazdı. İslâm Dini bu nikahı ilga etmiş yok saymıştı.[36] Şığar ise mehirsiz iki kadını değiştirmektir. Araplar, kızlarını, kız kardeşlerini, akrabalarını mehir vermeksizin bir başka kadınla değiştirmişlerdir. İslâm, bu nikahı kadının kadınlık şerefine leke sürdüğü için yasaklamıştır. Haden, hür olan kadın zina yapamadığı için bir erkekle metres hayatı yaşamasıdır. Bunlara ''müttehizati ahdan'' denilmiştir. İstibda', bu nikâhı soylu evlat sahibi olmak için yaparlardı. Kadın hayızdan temizlendiği zaman kocası ''filan

[34] *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'anı Kerim Meali*,çev. Halil Altuntaş&Muzaffer Şahin(Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2006), el-Feth 48/26; et-Tekasür 102/1-81; el-Hucurat 49/9-13.
[35] Çağrıcı, ''Asabiyet'', 3/454.
[36] Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl_i Kitab Örf ve Âdetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 331.

adama haber et, onun sana temasını iste'' derdi. Kadın o adamdan hamile kalıncaya kadar kocası ona yaklaşmazdı. Bu nikâh daha çok kabile reisleri veya eşraftan kimselerle yapılırdı. Bedel, iki erkeğin eşlerini değiştirmesidir. Zina olduğu için İslâm buna müsaade etmemiştir. Bunlardan hiçbiri şerefli bir insanın kabul edebileceği bir nikâh çeşidi değildir. Kadın açısından ise tam olarak insanlık dışı bir uygulamadır. Tabii bunların dışında nikâh akdi de vardı. Buna göre bir kimse diğer bir kimseden kızını veya kız kardeşini ister o da razı olursa mehrini öder ve alırdı. Hz. İbrahim'den kalan bu nikâhı İslâm bugüne kadar kabul ve bundan sonra da devamını sağlamıştır.[37] Genel olarak evlilik ve nikah akitlerine baktığımızda, ahlaki yapının bozulduğunu görüyor, insanların toplum hayatına uymak için birlikte yaşadığı eşine insanlık dışı muamelelere yaptığına şahit oluyoruz. Bu sadece eşi değil yeri gelince kızına veya evladına da aynı muameleler yapıldığında toplum baskısı veya alışmışlık yüzünden normalmiş gibi geliyordu.

Kölelik müessesesi ise aslında hem sosyal hem iktisadi hayatla alakalıdır denilebilir. O dönemin bütün ülkelerinde olduğu gibi insanların en çok ezilen sınıfını köleler teşkil ediyordu. Köleler doğrudan doğruya alıp satılan mal gibi görülüyordu. O günkü dünya şartlarına göre köleler devletlerin ve aşiretlerin en büyük gelir kaynağıydı.[38] Köleler ile ilgili bazı durumları şöyle açıklayabiliriz: Mükatebe Akdi, köle kendi değerini kazanıp sahibine ödeyerek hürriyetine kavuşurdu. İslâm bu akdi tasvip eder. Köle miras olarak intikal edilebilirdi. Yani bir mal hükmünde görülüyordu. Kölenin cezası hürün cezasının yarısıdır. Ganimetten pay verilmezdi. Ancak Peygamber Efendimiz bir takım hediyeler vererek onları normal insan yerine koyma yolunda önemli adımlar atmıştır.

Yahudilikte olduğu gibi borçlular borçlarından dolayı köle olurlardı. İslâm'da ise kölelik, savaş sonucu esir edilme ve köle ana-babadan doğmuş olma ile tezahür eder. Araplar cariyelerin çocuklarını da esir kabul ederlerdi. Efendisinden çocuğu olan cariyeler de satılabilirdi. Esir ve köle iken azad edilen şahsa ıtk mevlası denirdi. Sahibi şunu yaparsan hürsün der o da onu yapar ve hür olurdu. Kimseye miras olarak intikal etmez, ölürse azat eden kimse ona mirasçı olurdu. Bir köle velâ hakkı kimseye ait olmamak üzere azat edilirse ''sâibe'' adını alırdı. Azat edene dahi hak olmaz malını istediği yere koyardı.[39]

Hicaz bölgesi iktisadi hayatı da Arap toplum yapısını etkileyen önemli bir unsurdur. Aslında dünya kurulduktan bu yana tüm toplumlarda iktisadi hayat yaşamı etkileyen önemli etkenlerden olmuştur. Ekonomi, dini yaşantıyı direk ya da dolaylı yollardan etkilemiştir diyebiliriz. Arabistan'ın büyük bir bölümünü çöller teşkil ettiği için tarım ve sanayi gelişmemiştir.

---

[37] Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye*,341-345.
[38] İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi 1*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014),395.
[39] Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye* 408-412.

Bununla beraber Arabistan tamamen susuz, bitkisiz ve çöllerle kaplı bir vaha da değildi. Mekke ve Medine hurma, Yemen buğday ve Taif'te üzüm meşhurdu.

Arabistan'da ticaret tarımdan daha önemli gelir kaynağıydı. Mekke şehri, çevresinde panayırların düzenlendiği önemli bir ticaret merkeziydi. Kur'an'da da ifade edildiği gibi Kureyşliler yazın Suriye'ye kışın da Yemen'e iki büyük ticaret seferi düzenlerdi.[40] Düzenlenen ticaret seferlerinin güzergâhı üzerindeki kabilelerin yanı sıra Sasânî ve Bizans imparatorlukları ile ticari antlaşmalar (ilaf) yapmıştı. Bunun da katkısıyla Arabistan Yarımadası'nda özellikle hac mevsiminde panayırlar peş peşe kuruluyordu. Buralarda ticari, toplumsal ve kültürel etkinlikler gerçekleştirilir, mallar takas edilir, hısımlıklar kurulur, antlaşmalar yapılır, ihtilaflar çözüme kavuşturulurdu.[41] Bu büyük kervanlar Mekkeli sermayedarların oluşturduğu bir komisyon tarafından idare ediliyordu. "Kıraç bir vadi" olan Mekke'nin ekonomisi o derece dışa bağımlıydı ki ticaret kervanları şehir pazarına indiği zaman törenlerle karşılanırdı. Hz. Muhammed (sav) on iki ve yirmi beş yaşlarında bu seferlere katılmıştır. Hicaz bölgesinin en önemli ticaret şehirleri Mekke ve Taif'ti. Mekke ticareti genelde mal alıp satma şeklinde idi. Bu ticareti bazen kadınlar da yapardı. Hz. Hatice bunlardan biridir.[42] Cariye ve esir ticareti de önemli idi. En meşhur esir tüccarı Teym kabilesinden Abdullah b. Cüd'an'dı. Ticaret Mekkeliler için zamanla bir kültür haline gelmişti. Birbiriyle yardımlaşma, yol arkadaşı ve kabilesinin çıkarlarını ön plana çıkarma, ortaklık kültürü oluşturma gibi.

Cahiliye Dönemi'nde panayır yeri olarak genellikle yolların kesiştiği tarafsız bölgelerdeki uzun görüş mesafesine sahip alanlar seçilirdi. Bütün düşmanlıkların askıya alındığı (Haram Aylar) uygulaması kan davalarının ticareti etkilememesi ve panayırlara rağbetin artması bakımından özel bir önem taşımaktaydı. Doğu panayır hattı Necran'dan Uman'a, oradan Basra körfezinin batı sahilinden geçerek lrak'a kadar uzanır ve Şam'ın (Suriye) kırsal kesiminde son bulurdu. Batı hattı Yemen'den başlayıp Hicaz üzerinden Şam'a ulaşırdı. Yarım adadaki ticaret zamanla Yemenliler'den Hicazlılar'a geçti. Panayırların en meşhuru, neredeyse bütün Arap kabilelerinin katıldığı ve uzak mesafelerden çeşitli malların getirildiği Ukaz' dı. Arabistan'da hac mevsimindekiler dışında da panayırlar kurulurdu. Mekke'nin içinde ise Hazvere pazarı gibi bazı pazarlar mevcuttu. Cahiliye Dönemi'nde Medine'deki Pazarları şehrin batı tarafında güneyden kuzeye doğru sırasıyla Asabe'deki Sefasif, Abdullah b. Übeyy'in kalesinin bulunduğu Müzahim, Buthan vadisi köprüsü civarındaki Kaynuka' ve Zübale semtlerinde oluşturulurdu. Müzahim pazarı Abdullah b. Übeyy'in, Kaynuka' ve Zübale pazarları ise Yahudilerin hakimi-

---

[40] *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'anı Kerim Meali*,çev. Halil Altuntaş&Muzaffer Şahin(Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2006), el-Kureyş 106/1-4.

[41] Cengiz Kallek, ''Pazar'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2007), 34/195.

[42] Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*,156.

yeti altındaydı. Mevcut Medine pazarlarının hakimi olan müşrik ve Yahudi tüccarları faaliyetlerini ya kendi dinlerine ya da Cahiliye adetlerine göre yürütüyordu. Yahudi kabilesi Beni Kaynuka'ın Medine'nin geneline hitap eden pazarı cuma günü kurulurdu.[43]

Arabistan'ın çeşitli yerlerinde kurulan panayırlar, Arapların sosyal ve iktisadi hayatının merkezindeydi. Ukaz panayırı Taif ile Nahle arasında idi. Milletlerarası bir nitelik taşıyordu. Diğerleri ise, Mecenne, Zülmecaz, Dümetülcendel, Muşakkar, Deba ve Şıhr panayırları idi.[44] Cahiliye Arapları'nın sosyo-ekonomik durumları, kabileler arası ilişkileri hatta diğer milletlerle olan etkileşimleri, çok zaman ticari ilişkilerle olmuştur denilebilir. Ticaretin kalbi ise panayırlarda atmakta idi. Bundan dolayı Arapların kültürel, sosyal ve dini yönden etkileşimleri ve şekillenmelerinde çok önemli yeri olmuştur diyebiliriz. Bir diğer önemli konu da Kâbe'nin sosyo-ekonomik ve dini konumudur. Bunun için Kâbe'yi ve onunla ilgili görevleri ele almamız gerekmektedir.

B.1. Kâbe ve Mekke ile İlgili Bazı Görevler

Sözlükte, dört köşeli veya küp şeklinde olmak manasında ka'b kökünden türetilen kâbe küp şeklinden dolayı bu ismi almıştır.[45] Kur'an-ı Kerim'de bu isim ile iki yerde zikredilir.[46] Kâbe'ye hizmet Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in Kâbe'yi inşasıyla başlar ve İsmailoğulları, Amâlika, Cürhüm ve Huzaa kabileleri arasında el değiştirdikten sonra nihayet Kusay b. Kilab'ın Huzâa Kabilesi'ni Mekke'den çıkardıktan sonra Kureyş Kabilesi'ne geçer. Babaları Kusay'ın ölümü üzerine Kâbe ve hac hizmetlerini Abduddar ve Abdumenaf üstlendi. Zamanla servet ve nüfuz bakımından kardeşinden üstün olan Abdumenaf, dünyevi otoriteye ait iş ve yetkileri kardeşi Abduddar'dan alarak ona sadece dini işleri bıraktı. İki kardeş hayatta iken bu paylaşıma razı oldular. Ancak vefatlarından sonra kardeş çocukları arasında rekabet ve üstünlük yarışı başladı. Abdumenaf'ın, Abduşşems, Haşim, Muttalib ve Nevfel adlı oğulları servet ve nüfuz bakımından Abduddaroğullarından üstün olduklarından, dünyevi işler gibi dini görevleri de kendileri almak istediler. Abduddaroğulları buna razı olmadıkları için aralarında şiddetli bir kavga ve rekabet ortaya çıktı. Kureyş, bu yüzden düşman iki gruba ayrıldı. Abdumenafoğullarına taraftar olanlar (Esed, Zühre, Teym ve Harisoğulları) tarihte "Mutayyebûn (güzelkokulular)", Abduddaroğullarına destek verenler (Mahzum, Sehm ve Cumah ve 'Adioğulları) ise "Ahlaf (yeminliler)"isimleri ile bilinmektedir.[47] Kutuplaşmanın sıkı sıkıya aile şecerelerini izlemediğini

---

[43] Kallek, ''Pazar'', 34/195.

[44] Özaydın, ''Arap'', 3/324.

[45] Sadettin Ünal, ''Kâbe'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yayınları,2001), 24/14

[46] *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'anı Kerim Meali*,çev. Halil Altuntaş&Muzaffer Şahin(Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2006), el-Maide 5/95-97.

[47] Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli,(Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 51-62.

görmek ilgi çekicidir. Kusay'ın sülalesi artık bölünmüştür.[48] Bu, soya dayalı kabileciliğin çözülmeye başlamasının ve maddi çıkarların ön planda olduğu bir birlik düşüncesinin ilk belirtisidir. Kavga neredeyse savaşa dönüşeceği sırada uzlaşmaya varıldı. Ancak, iki grup arasındaki rekabet devam ettiğinden uzlaşma sürekli olmuyor; sorunlar geçici olarak kapatılıyordu. Nitekim daha sonraki yıllarda, Hz. Muhammed'in Peygamberlik görevini bu rekabet hissiyle reddedenler oldu denilmektedir. Abdumenaf'ın ölümünden sonra oğlu Abduşşems, uhdesine aldığı Sikaye (Hacılara su dağıtma) ve Rifade (Hac mevsiminde yoksullara yiyecek sağlama) görevlerini işlerinin çokluğu sebebiyle kendisinden daha zengin olan kardeşi Haşim'e bıraktı. Sonraki zamanlarda benzeri bir rekabet Haşim ile Abduşşems'in oğlu Ümeyye arasında yaşanmıştır. Haşim, oldukça başarılıydı; bölge ülkeleriyle kervanların emniyeti konusunda sözleşmeler yaparak, yazın Suriye ve Filistin'e, kışın daYemen'e olmak üzere iki büyük ticaret kervanı çıkarmaya başladı. Böylece Kureyşlilerin servet ve refahı arttı. Araplar Kusay'dan itibaren, Kâbe'nin koruyucusu ve hizmetkârı olan Kureyş'e derin saygı duymaya başlamışlardı. Bu sayede Kureyş kervanları uzun ticaret yollarını hiçbir saldırıya uğramadan geçebiliyordu.[49]

Kâbe ve Arap toplumu ile ilgili önemli bir husus ise Hums'tur. Cahiliye Devri'nde dini iktisadi imtiyazlara sahip olan Kureyş ve müttefikleri hakkında kullanılan bu tabir İslâmiyet - ten önce, Mekke'de yaşayan ve Kabe'nin hizmetinde bulunan Kureyş ile akrabası ve müttefiki bazı kabilelere hums, onların dışında kalanlara ise hille deniliyordu; hums, "mutaassıp, cesur ve kahraman olmak" anlamındaki hames masdarından gelen ahmes'in çağulu olup dini inanç ve yaşayışları konusunda katı ve tavizsiz, savaşta güçlü ve cesur olmaları sebebiyle kendilerine bu ad verilmiştir. Ahmes de "hums mensubu kişi" demektir. Hums kelimesinin Kureyş ve yakınları için kullanılması Fil Olayı yıllarına rastlar. Ebrehe'nin ordusunun Allah tarafından hüsrana uğratılması üzerine Araplar Kabe'ye ve hac ibadetine daha önce görülmemiş derecede değer vermeye başladılar. Bu olay Kabe'ye de "ehlullah" kabul edilen Kureyş'e de çok büyük bir itibar kazandırmıştı. Başta Kureyş olmak üzere Kinane, Huzaa ve BeniAmir gibi kabileler Hz. İsmail'in soyundan geldikleri, Mekke'de oturdukları ve kendilerini diğer Arap kabilelerin- den daha üstün bir mevkide görmeye başladılar ve bazı imtiyazlı adetler edinip çeşitli kurallar koydular. Buna göre, harem bölgesi dışında oturan kimselerle tacirler Mekke'ye yiyecek ve içecek sokamayacak ve ihtiyaçlarını oradan karşılayacaklar, hac sırasında Kabe'yi ziyaret edecekleri zaman soyunup Mekkeliler'den alacakları elbiseleri giyecek ve ayrılırken bunları yanlarında götüremeyeceklerdi. Aslında maddi çıkarlara dayandığı anlaşılan hums dayanışması-nın sebebini, Kureyş ve yakını kabilelerin bedevilikten şehir hayatına geçmeye başlamasında aramak mümkündür. Kabe'nin kutsallığından faydalanılarak konulan bu kurallar Mekke'nin ekonomisine katkı sağlamış, imtiyazların elde edilmesinden hemen sonra kurulan ünlü Ukaz panayırı

---

[48] Watt, *Muhammed Mekke'de,*çev. Süleyman Kalkan,30.
[49] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar,*60-62.

da bu durumu güçlendirmiştir. Kabe'nin hizmetinde bulundukları için kaynakların daha çok dini bir atmasferde naklettikleri hums ve hille ile ilgili adetler şöyledir: Humslar, hacda ihrama girdikten sonra süt içmez ve ondan yapılmış herhangi bir şey yemez, avlanmaz. saç ve tırnak kesmez, koku sürünmez ve kadınlara yaklaşmazlar, ayaklarına sandal, üzerlerine de yeni bir elbise giyerlerdi; bu elbisenin kıl veya yünden olmaması gerekirdi. Ayrıca deve tüyünden yapılmış çadırlarda oturmaz, evlerine kapılarından girip çıkmaz, yasak saydıkları bazı bitkileri de yemezlerdi. Hums mensupları diğer Araplar'ın kendileriyle bir olamayacağını iddia ediyorlardı. Bu sebeple başka kabileler Arafat'a ve Mina vadisine gittikleri halde onlar gitmezler, güneş ufka yaklaşıncaya kadar Nemîre'de kalıp sonra Müzdelife'ye akın ederlerdi; çünkü Arafat ve Mina harem sınırları dışındaydı.[50]

Kur'an - ı Kerim'de bu Cahiliye adetleri kınanarak Araplar'ın evlere çatılarından girmeleri, Arafat'a gitmemeleri, Kabe'yi çıplak tavaf etmeleri ve kendileriyle övünmeleri yasak- lanmıştır.[51] Hums ile ilgili adetlere büyük bağlılık gösteren Kureyşliler, kendi kabilelerine mensup olan Resül-i Ekrem'in Arafat'ta vakfe yapmasını hayretle karşılamışlardı. Bu saydığımız sebepler zamanla Cahiliye Araplar'nda hem nesep üstünlüğü iddiasını perçinlemiş hem de başka kabile, soy ve dine mensup kişilere karşı önyargı oluşturmuştur. Kâbe gibi kutsal bir mâbede hizmet etme şerefine layık olmanın verdiği onur bir yana Cahiliye asabiyeti daha baskın gelmiş olacak ki kendilerince yeni âdetler uydurup bu sayede menfaat elde etmişler, zamanla bu onlar için dini vecibe gibi olmuştur.

Mekke'nin fethi sırasında Kabe'nin Hicâbe vazifesi Abdüddar soyundan Osman b. Talha'da idi. Hz. Peygamber Kâbe içindeki putları temizlettikten sonra bu görevi hakkı ile yapacağına inandığı için yine aynı aileye vermiştir. Arapların hem Hicaz hem de diğer bölgelerdeki mabetlerinden en çok değer verdikleri mabet Kâbe idi. Allah'ın evi olarak kabul ettikleri Kâbe'ye hizmet etmek şeref göstergesiydi. Bu görevlerden en önemlileri ise şunlardı:

Sidânet, Kâbe perdedarlığı, anahtar muhafızlığı veya haciplik ödevi olup, bu ödevi üzerinde bulunduran en yüksek makama erişmiş sayılırdı. Kelime olarak ''örtmek, birinin bir yere girmesine engel olmak'' manasına gelen hicâbe ve ''Kâbe'ye ve putların bulunduğu yere hizmet etmek'' anlamına gelen sidâne, Kâbe'nin hizmeti ve bakımı için oluşturulmuş bir hizmettir.

Sikâyet, Mekke'ye gelen hacılara içecek tatlı su ikram etme görevidir. Bu görev de Araplar için en şerefli kimselerin yapabileceği önemli bir görevdi. Rifâde ise hacca gelen yoksullara yemek dağıtma görevidir. Bunları dışında Kıyâde, Nedve, Sifâret, Nizâret ve Kubbe gibi önemli görevler de vardı.

---

[50] Recep Uslu, ''Hums'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yayınları,1998), 18/364.
[51] *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'anı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş&Muzaffer Şahin(Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2006), el-Bakara 2/189; le-A'raf 7/28-31.

C. Cahiliye Araplarında Din Anlayışı

Din, geniş anlamlı bir terimdir. Kur'an, din kelimesini geniş kapsamlı bir hayat düzeni olarak anlatmıştır. Bunda, insan Mutlak Hâkim'e itaat ve bağlılığını ifade eder. O'nun koyduğu kaide, kural ve kanunlara göre hareket eder.[52]

Bazı İslâmi kaynaklar ve müsteşriklerin tespitlerine göre Arapların en eski dini aslında tevhit esasına dayanıyor. Çünkü Cahiliye Arapları diğer tanrı ve put adlarında ayrı olarak Yüce Yaratıcıyı ifade etmek için ''Allah'' kelimesini kullanıyorlardı. Özellikle duada ''Ya Allah, Allahümme'' tabirlerine yer verilmesi buna delil olabilmektedir. İslâmi kaynaklar Araplardaki çok tanrıcılık ve putperestliğin yabancı kaynaklı olduğunu ifade ediyor. Mes'udi'ye göre, Araplar başlangıçta yaratıcının varlığını inkar etmiyordu. Fakat zamanla tefekkür ve araştırmadan uzak kalınca yaratıcıyı anmak için bazı aracılar koymaya başladılar. Bu şekilde ''esnam, evsan ve ensab'' gibi putlar türettiler ve onlara tapmaya başladılar.[53]

İnsanların bir dine yönelmesi bazen ilahi ölçüler bazen de bu ölçülerin dışında olagelmiştir. İnsanlar bazen Allah'ı tanıyıp ibadet ederken bazen O'ndan uzaklaşıp yıldıza, güneşe, aya, taşlara, insana veya başka beşeri güçlere tapmaya başlamıştır. Bütün bunlara rağmen insanoğlunun ilk mabudu Yüce Allah olmuştur. İşte Araplar da bunlardandır.[54]

Cahiliye, İslâmiyet öncesi ahlak, tutum ve davranışları İslâm dönemi ile ayırt etmek için kullanılan özel bir terimdir. Aslında günümüzde de İslâm inancı ile bağdaşmayan ahlaki ve dini tutum ve davranışlarda bir manada cahiliye anlayışının tezahürüdür. Bu durum her asırda her zaman diliminde değişik şekillerde insanların tutum ve davranışlarına yansıyor olabilmektedir.[55]

Araplarda genel olarak şirk yaygın idi. Fakat bunun yanında Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecusilik de vardı.[56] Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in ataları olduğunu bilirlerdi. Fakat Dini anlayış olarak bunlardan uzak bir hayat tarzları vardı. Övünme sebepleri olarak peygamberleri ön plana çıkarmışlardır. Fakat dini hayat hususlarında genellikle onlara bağlı kalmamışlardır.[57]

---

[52] Ebu'l Âlâ *el-Mevdudî,Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*,çev. Ahmet Asrar (İstanbul:Pınar Yayınları,2004),246.

[53] Mustafa Çağrıcı, ''Arap'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yayınları,1991), 3/317.

[54]Kenan Seyithanoğlu (ed.) *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi 1. cilt* (İstanbul: Çağ Yayınları,1989),170; Abdurrahman Okuyan, ''Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı'', *Ondokuzmayıs İlahiyat Dergisi 1* (Aralık 2018), 110.

[55] Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014),7-8.

[56] Demircan, *Cahiliye Arapları*,61.

[57] Mevdudî, *Hz. Peygamber'in Hayatı*,380.

Esasen Hicaz bölgesinde tevhit inancının varlığı bilinmektedir. Fakat Araplar zamanla bu inancın içine şirki yerleştirerek bozmuşlar ve bu zamanla evrilerek putperestliğe dönüşmüştür.[58]

C.1. Putperestlik

Araplar tek tanrı inancından putperestliğe totem unsurlarından geçerek ulaşmışlar diyebiliriz. Yani bir takım varlıkların ruhları olduğuna (animizm) ve bunların kutsallığına inanmaya başlamışlardır. Bu inanış zamanla fetişizm halini almıştır. Bu da doğadaki bazı canlı ve cansız varlıklara kutsallık atfetmeyle devam etmiştir. Esas itibariyle animizm inancı Arap bedevilerde putçuluğun temelidir denilebilir. Aslında tek tanrıya inanç vardı ancak ona ulaşmak için aracılar edinmişlerdir. Kur'an'da zikredilen ''Biz onlara ancak bizi Allah' a daha fazla yaklaştırsınlar diye tapıyoruz''[59] ifadelerinden onların Allah'a ancak şirk koşarak inandıklarını görüyoruz. Yani Allah inancı var ama içine şirk karışmış bozuk bir inanç ortaya çıkmış.[60]

İlah ve tanrı tasavvuru oluştuktan sonra bile ''ağaçlar, mağaralar ve kayalar'' tapınılan ilaha ulaşmak için başvurulan kutsal varlıklar olmaya başlamıştır. Yani insanlar kendinden daha güçlü gördüğü ve mistik görüntü arz eden varlıklara tapınmaya başlamışlardır. Bu önemli gördükleri varlıkların ruhlarını taşıdıklarına inandıkları putları da yine kendileri yapmaya veya yaptırmaya başlamışlardır. Mesela Ba'l adındaki put, su kaynakları ve yer altı sularını temsil ediyordu. Muhtemel ki bu put hurma ağacı ile aynı zamanda Arabistan'a girmiştir.[61]

Onları putlara ve taşlara tapmaya sürükleyen önemli bir sebep şuydu: Mekke'den uzaklaşan bir kimse, Kâbe'ye saygısından dolayı yanına oradan bir taş alarak uzaklaşırdı. Nerede konaklarlarsa onu bir yere koyarlar ve tıpkı Kâbe'yi tavaf ettikleri gibi kendilerine uğur getirsin diye ve saygı ve sevgilerini ifade amacıyla onu tavaf ederlerdi. Kâbe'ye ve Mekke'ye olan saygıları da ayrıca devam ediyordu. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den öğrendikleri gibi haccediyor, umre yapıyorlardı. Bu davranışları belli bir zaman sonra onları hoşlarına giden taş, ağaç veya daha farklı şeylere tapmaya sevk etmiştir.[62] Kendilerinden önceki toplumların yaptığı yanlışları yapar hale gelmişlerdi. Hz. Nuh'un kavminin putlarını da yeniden ortaya çıkarmaya başlamışlardı. Onlar Suva'ı put edindiler. Put, Yanbu' bölgesinin Ruhât yöresinde bulunuyordu. Yanbu' Medine çevresindedir. Bekçisi Lihyan oğullarıydı. Kelb kabilesi, Dâmat el-Cendel'deki Vedd'i put edindi. Mazhic kabilesi ve Curaş halkı Yagus'u put edindiler. Şair şöyle dedi: Yaşa (Mutlu ol) Vedd, çünkü artık bize helal değildir. Kadınlarla, oynaşmak, din işi ciddiye aldı. Bir başkası

---

[58] Şaban Kuzgun, *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik,* (Kayseri: Se-da Yayınları, 1985),118.

[59] *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'anı Kerim Meali*,çev. Halil Altuntaş&Muzaffer Şahin(Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2006), el-Zümer 39/3.

[60] Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib),* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995),21.

[61] Hitti,*İslâm Tarihi*,çev. Salih Tuğ,144.

[62] İbnu'l-Kelbî, *Kitabu'l Esnâm (Putlar Kitabı),*çev. Beyza Düşüngen (Ankara:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1969),26-28.

şöyle dedi: *Yağus* yürüttü bizi Murad'a doğru, tan atmadan saldırdık onlara.[63] Cahiliye Arap, hoşuna giden taşa tapar ondan daha güzelini buldukları zaman eskisini bırakır yenisine taparlardı.

Bir başka rivayete göre ise, Amr b. Luhay, İsmailoğulları'nın desteğini alarak Mekke'nin yönetimine geçtikten sonra Cürhüm Kabilesi döneminde Kâbe ve Mekke'nin sarsılan imajını düzeltmek istiyordu. Aynı döneme denk gelen hastalığı ve bu hastalıktan kurtulmak için Şam'a gitmesi ile birlikte olay başlamış oluyordu.[64] Amr, Belka yöresindeki Meab'da Amalika kabilesi'nin putlara taptığını görmüş ve onlardan Arabistan'a götürmek üzere Hübel putunu istemiştir. Kâbe'nin yanına Hübel putunu yerleştirmiş ona saygı duyulmasını hatta kurban kesilmesini sağlamıştır.[65] Zamanla bu durum halka normal hale gelmiş ve tapınma durumunu almıştır. Araplar bir işe başlayacakları zaman Hübel putunun önüne gelir ve ezlam adını verdikleri fal oklarını çekerlerdi. Eğer işe başlaması yönünde çıkarsa işine başlar aksi yönde çıkarsa başlamazlardı. Ancak bunu uygulamadıkları da olurdu.[66]

Tabii ki Cahiliye Arap toplumunun inanışının temelini bir sebebe bağlamak doğru olmasa gerekir. Çünkü bu zamanla oluşan bir durumdur. Puta tapmada veya şirk inanışında mutlaka farklı sebepler etkendir. Toplumun sosyo-ekonomik durumu bu konuda önemli bir etkendir diyebiliriz. Çöl hayatının getirdiği mecburiyetler, atalarının yaşadığı ve inandığı değerler yine önemli belirleyicilerdir.

Allah, peygamberini gönderdiği, o da onlara Allah'*ın* birliğini bildirip, yalnız Ona ibadet etmelerini, ortak koşmamalarını söylediği zaman, dediler ki: "Ne o, ilahları bire mi indirdi, doğrusu bu şaşılacak bir şey! Araplar putlara tapmayı çok basitleştirmişlerdi. Bazıları bir tapınak, bazıları da bir put edinmişlerdi. Bir puta veya bir tapınağa gücü yetmeyen, *Kâbe'nin* veya diğer tapınaklardan birinin önüne hoşuna giden bir taşı diker, sonra tapınağı tavaf eder gibi onu tavaf ederdi. Bu taşlara el-Anşâb derlerdi. Bunlar heykel şeklinde olursa, yani belli birer şekilleri olursa, bunlara e*l-Aşnâm* veya e*l-Avşan* derler, onları tavaf etmeğe de *ad-Davâr* derlerdi. Birisi bir yolculuk sırasında konakladığında, dört tane taş alır, içlerinden en güzelini seçerek onu ilah edinir, diğer üçünü de tenceresine pişirme taşı yapardı, ayrılırken onu orada bırakırdı. Başka konaklayışlarında da aynı şeyi yapardı. Araplar bütün bu taşlara kurban keserler, böylece onlara yaklaşırlardı, bununla birlikte Kâbe'nin hepsine üstün olduğu- nu kabul ederlerdi. *Hac* ve *umre* için ona giderlerdi.[67] Bu iki yüzlü bir tutum olsa gerekir. Zaten Yüce Allah bu yüzden onları Müşrik olarak nitelendirmiştir.

---

[63] Kelbî, *Kitabu'l Esnâm*, çev. Beyza Düşüngen,28.
[64] M. Mahfuz Söylemez (ed.)Cahiliye *Arapları'nın Ulûhiyet Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları,2015),11.
[65] Demircan, *Cahiliye Arapları*,64.
[66] Demircan, *Cahiliye Arapları*,71.
[67] Kelbî, *Kitabu'l-Esnâm*,çev. Beyza Düşüngen,39.

Araplar, putlara mutlak bir ilah olarak değil de tanrıya yaklaşma vesilesi olarak inanıyorlardı. İbnü'l Kelbi bu konuda ''Araplar hem Allah'ın birliğini kabul ediyor hem putlara inanıyor hem de onlara hükmedenin Allah olduğuna inanıyordu''der. Kur'an bu hususta şöyle buyurur: ''Onların çoğu Allah'a ancak ortak koşarak inanırlar.''[68]

Cahiliye bedevisi, bir din sahibi olsa bile bu onun hayatında çok önemli bir yer tutmuyordu. Ruhi ve manevi yönden hayata yön veren şeylere karşı çok da ilgili değildi.[69] Çünkü o çöl hayatının zorluklarında yaşam mücadelesi veriyor ve bu pek meşakkatli bir yolculuktu. Onun için öncelik hayatta kalabilmek ve sorumlu olduğu insanları yaşatabilmekti. Ruhi ve manevi hayat bile yine çöl hayatı ile kesişmek zorundaydı. Bundan dolayı hiçbir Arap'ın müşahhas olarak bir puta onunla ilgili düşkünlüğünü anlatan bir yazı bulmak mümkün olmamaktadır. Bu noktayı İmrü'l Kays hakkında anlatılan bir olayla aydınlatmaya çalışalım: Babasının öldürülmesinden sonra intikam almaya karar veren bunun için de Zül-Halasa Tapınağı'na gelen ve fal oklarına başvuran ancak fal oklarında üç sefer de ''bu işten vazgeç'' işaretinin çıkması üzerine okları kırıp puta doğru fırlattıktan sonra puta dönüp; ''Seni mel'un! Öldürülen senin baban olsaydı, onun intikamını almama mani olmazdın değil mi?'' diye haykırdı.[70] Bunun gibi birçok misalden anlaşıldığına göre cahiliye Arapları kendi işine gelirse diğer bir ifade ile hayatını kolaylaştırıp düşündüğü gibi olursa putlara saygı duymuş değilse ona hakaret etmiş ya da alay etmiştir. Bu da gösteriyor ki aslında putlar, onlar için bir şefaatçi bir aracı olmuş yeri geldiğinde hakaret etmiş yeri geldiğinde de saygı göstererek rahatlamaya çalışmıştır.

Lat, Uzza ve Menat, Allah'ın üç kızı olarak ayrı tapınaklara sahiptiler. Adı el-ilahe kelimesinden türemiş olan el- Lat, Taif yakınında bulunuyordu. Mekke ve diğer yerlerden kurban sunmak ve ziyaret için buraya birçok insan gelmekteydi. el-Uzzâ, en kudretli manasına geliyor Mekke'nin doğusundaki Nahle mıntıkasında kendi tapınağında bulunuyordu. Menât ise mukadderat tanrıçasıydı. Mekke ile Yesrib arasında el-Kudayd'da siyah bir kayadan müteşekkildi.[71] Esasen Hübel, Kâbe'nin baş putu ve insan şeklindeydi. Mekke'nin 630 yılında fethi üzerine İslâm Peygamberi tarafından diğer putların âkibetine uğratılmış ve yıkılmıştır. Diğer önemli putları ise Ba'l Tanrısı, İsaf ve Naile ve Zü'l Halasa idi.

Put deyince aklımıza sadece taştan yontulmuş ya da başka maddelerden yapılmış heykeller gelmemelidir. Aslında o dönemin ve bütün dönemlerin insanları zihinlerinde ve gönüllerinde zamanın ve mekanın durumuna göre insanları kendi düşünce potalarında eritmek ve istedikleri

---

[68] *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'anı Kerim Meali*,çev. Halil Altuntaş&Muzaffer Şahin(Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2006), el-Yusuf 12/106.

[69] Hitti,*İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ,143.

[70] Hitti, *İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ,143.

[71] Hitti, *İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ,146-147.

kalıba sokmak için ortaya sürdükleri, insanlardan bu hususta menfaat devşirdikleri çeşitli araçlar veya saiklerdir denilebilir. Dolayısıyla her put bir düşünceyi, bir grubu veya kavmi temsil ediyordu. Ona saygı aslında o insanların düşüncesine veya kavmine saygıyı ifade ediyordu denilebilir. Bütün Peygamberler de bunu bilerek o putların kimseye ne faydası ne de zararı olduğunu söylüyordu. Aslında Hz. İbrahim de Hz. Muhammed (sav) görünüşte bu heykellerle mücadele etse de asıl mücadelesi insanları dininden ve benliğinden uzaklaştıran iktidarlaydı. Çünkü onlar mutlu azınlık için çoğunluğu köleleştiren ve bunu dini duygulara dayandıran muhteris insanlardı.[72] İşte bu anlamda din Marx'ın deyimiyle ''afyon'' olup insanları uyuşturuyor, düşünmelerine müsaade etmiyor ve kendi akılları ile karar veremez hale getiriyordu. Bu dün de böyleydi bugün de. Cahiliyede put heykeli diğer zamanlarda başka şeyler tapınma aracı haline getirilip insanların önüne konulmuştur.

Cahiliye Araplarında putlara tapınma değişik şekillerde oluyordu. Bu tür ibadetlerde gaye sağlıklı olmak, şan şöhret ve zafer kazanmak veya erkek evlat sahibi olmak denilebilir.

Hediye takdim etmek isteyen kişinin derdi ve kederi varsa öncelikle Sâdin'e (koruyucu, sahip, mâbed görevlisi) gelir, hediyesini takdim eder ve onun aracılığıyla dilekte bulunurdu. İsteği yerine gelinceye kadar bunu tekrar eder isteği olunca da hediye sunardı. Tavaf, kurban, hac, zekat, yemin v.s gibi ibadetleri de yapıyorlardı. Bunların hiç birisi ahiret inancı veya manevi duygularla yapılmıyordu. Tamamen bu dünya hayatına yönelik duygu ve düşüncelerle yapılıyordu.

Müşrikler bazen put ile bazen başka tabiat güçleri ile bazen de melek veya cin ile ortak koşuyordu. Yüce Allah'a ulaşmak veya onunla birlikte başka güçleri ilah kabul etmek onları şirke sürüklüyordu.[73] Necm suresinde zikredilen yıldıza ilk tapan ve bu sayede Kureyş kabilesinin putperest anlayışına ilk karşı çıkan kişinin Ebu Kebşe lakabıyla tanınan Cüz' b. Galib b. Âmir el-Huzâî olduğu söylenir.[74] Cahiliye şairlerinden Şeddad b. Esved' isnat edilen şiirde ''İbn Kebşe (Hz. Muhammed) beni yeniden diriltileceğimi söyleyerek mi korkutuyor'' diyerek hem ahreti inkar ediyor hem de Hz. Muhammed (sav) ile alay ediyordu. Hz. Muhammed (sav), atalarının taptığı putları reddettiği için O'nu Ebu Kebşe'ye benzetiyordu.

Cahiliye Devri'nde Araplar çoğu zaman birbirleriyle savaşır, aralarında siyasi bir birlik olmadığı gibi tam olarak ortak bir inanca da sahip değillerdi. Araplar, Cahiliye Dönemi'nde inşa ettikleri tağutlarda dua eder, kurban keser, inandıkları putun etrafında dönüp secde eder ve ilahlarının rızasını kazanmak için sadaka verirlerdi. Cahiliye Devri'nde Araplar ibadetlerini, kurban kesme ve sadaka verme gibi iyilikleri yaşadıkları dünyada istediklerini elde etmek için yaparlardı. Her şeyin yaşadıkları dünyada olup biteceğine inanırlardı. Öldükten sonra hesaba

---

72 Sırma, *Müslümanların Tarihi*,405.
73 Cevad Ali, *el-Mufassal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm I-X*, (Beyrut, 1993),163-165.
74 Çağrıcı, ''*Arap*'', 3/318.

çekilebilecekleri gibi bir inanca ve düşünceye de sahip değillerdi. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de müşriklerin, Allah'ın kıyamet günü insanları diriltip bir araya toplayarak hesaba çekeceğine ayrıca cennet ve cehennem inancı ile ahirete inandıklarına dair herhangi bir açıklama da yoktur. Aksine, birçok ayette müşriklerin ahirete inanmayıp, inkâr ederek, böyle bir inancın olduğunu söyleyenlerin samimi olmadıkları belirtilmiştir. Cahiliye Arapları, insanların yeniden dirileceğine inanmıyor ve bu durumu 'eskilerin masalları' olarak kabul ediyorlardı.[75]

Cahiliye Arapları Kâbe'yi haccederken kendi putlarının önünde eğilir, dua eder ve telbiye okurdu. Hacerü'l-esved'e karşı aşırı saygı duyarlardı. Kadınlar da dahil olmak üzere birçok kişi günahlardan kurtulmak için Kâbe'yi çıplak tavaf ederdi. Bu uygulamaya ''Hille''denir. Bir de ''Nesî'' yaparak hac mevsimini ilkbahar ve yaz mevsimine denk getirirlerdi.[76] Amaç rahat bir ticaret yaparak olarak kazançlı çıkmaktır. Onlar, putlar sayesinde Mekke ticaretinin ayakta kaldığına inanıyorlar ve bu sayede elde ettikleri kazancı ve saygınlığı kaybetmek istemiyorlardı. Aslında onlarda biliyordu ki putların şahsı ne kendilerine ne de başkasına fayda ve ya zararı dokunamayacaktı. Fakat bu inanç ve yaşantıdan vazgeç- mek demek bir çok dünyevi elinin tersiyle itmek demekti.

C.2. Yahûdilik

Hicaz bölgesinde putperestlikten sonra en yaygın olan din Yahudilik'ti.[77] İslâmiyet gelmeden önce Arap Yarımadası'na girmişti. Bu giriş Roma'nın Suriye ve Mısır hakimiyetinden sonra Yahudilerin bu bölgeye yerleşmeye başladıkları zaman diye kaydedilir. Üzerlerindeki baskıların artması sonucu Hicaz içlerine kadar ulaşmışlar ve Medine, Hayber, Fedek ve Vadi'l Kura bölgelerine yerleşmişlerdir.[78] Arabistan'ın farklı bölgelerindeki panayırlarda tüccarlıkları ile tanınmışlardı. Tabii ticaretin yanında kendilerini kâhin olarak tanıtarak cahil bedevileri etkiliyorlardı.[79] Yahudiler Mekke döneminde sadece ticaret için bulunan bir dini grup görüntüsü verirken Medine döneminde Müslüman düşmanı halinde ortaya çıktıkları inen ayetlerden anlaşılmaktadır.[80] Yesrib ve çevresinde Yahudiler yerleşmiş (Beni Kurayza, Beni Nadir, Beni Kaynuka, Beni Hedl gibi) fakat Mekke'de Yahudi varlığından çok bahsedilmemiştir.[81] Anlaşılan o ki Yahudiler Mekke toplumunu ne dini ne de kültürel olarak etkileyecek kadar nüfus ve güce sahip değillerdi.

---

[75] *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'anı Kerim Meali*,çev. Halil Altuntaş&Muzaffer Şahin(Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2006), el-En'am 6/29; el-İsra 17/49; el-Bakara 2/8; en-Neml 27/67-68.

[76] Okuyan, *Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı*,119.

[77] Demircan, *Cahiliye Arapları*,77.

[78] Okuyan, *Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı*,126.

[79] Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*,241.

[80] *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'anı Kerim Meali*,çev. Halil Altuntaş&Muzaffer Şahin(Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2006), el-Bakara 1/111,120,135,140; Nisâ 4/46,160; Mâide 5/18,41,5164.

[81] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar*,86-89.

C.3. Hıristiyanlık

Mekke'de zanaat erbabından Hıristiyan olanlar vardı. İslâm'dan önce Araplar üzerinde Hıristiyanlığın etkisi de olmuştur. Yemen ve Hicaz bölgesinde yayılma imkanı bulmuştur. Mekke'de de Hıristiyan vardı. En önemli örneklerden birisi Hz. Hatice'nin amcaoğlu Varaka b. Nevfel'dir.[82] Bunun dışında Osman b. Huveyris ve amcaoğlu Lehhâ, Ubeydullah b. Cahş ve Şeybe b. Rebia b. Abdişşems'i sayabiliriz. Ancak Mekkelilerin Hıristiyanlığa fazla teveccüh göstermediği âşikardır. Bunun farklı nedenlerini sayabiliriz. Birincisi, Araplar Putperestliği milli bir din gibi görmüşler yani atalarının dini olduğu için başka dinlere pek teveccüh göstermemişler, ikincisi ise Kâbe'yi yıkmaya gelen Ebrehe'nin Hıristiyan oluşu bu dine girişleri menfi yönde etkilemiştir diyebiliriz. Bir başka nedeni ise Hıristiyanlığın tevhit dini olma özelliğini kaybettiğinden fazla bir etkiye sahip olamadığı yönündedir.

C.4. Haniflik (Hünefâ)

Hanif kelimesi, farklı dillerde çok farklı anlamda kullanılmıştır. Ken'anca'da ''kötülüğe meyilli ve sapkın olmak'' İbranice Kitab-ı Mukaddes'de ''dinsiz, murdar, doğru yoldan uzak'' Süryanice'de ''putperest'' gibi olumsuz manalarda kullanılmıştır. İbn Manzur'un Lisanü'l Arab adlı eserinde ''Hz. İbrahim'in dininde olanlar, müslümanlar, sünnet olup Kabe'yi tavaf edenler, meyletmek, istikamet üzere olanlar'' olarak kullanılmıştır.[83]

Kur'an'da altı defa Mekki altı defa da Medeni surelerde geçmektedir. Sekiz yerde Hz. İbrahim'in dini için (Bakara 2/135;Âli İmran 3/67;Nîsa 4/125;En'am 6/79; Nahl 16/120,123), bir yerde Yüce Allah'ın birliğine şirke sapmadan inananlar için (hac 22/31), üç yerde de tevhit ve ihlasla dinde samimiyet ve istikamet için (Yunus 10/125; Rum 30/30; Beyyine 98/5) geçmektedir.

Bir olan Allah'a aman edenler, başka bir ifade ile Hünefâ, diğer Arapların yaptıkları şu üç şeyden kaçınmışlardır: Şirk, masum insanları öldürmek, fuhuş ve zina.[84]Tarih kitaplarında şöyle aktarılır: Varaka b. Nevfel, Osman b. Huveyris, Ubeydullah b. Cahş ve Zeyd b. Amr'dan oluşan dört kişilik topluluk putlar için düzenlenen bir törende bir araya gelerek tartışmışlar ve sonunda ''Vallahi kavmimizin taptıkları putların ve bağlandıkları dinin hiçbir değeri yoktur. Babaları İbrahim'in dinini öz şeklinden uzaklaştırdılar. Görmeyen, işitmeyen, fayda ve zararı dokunmayan taşa mı tapıyoruz. Kendimiz için bu ilahların dışında başka bir yol aramalıyız'' diye karar almışlardı. Bu görüşme sonrası dört kişi de puta tapmayarak farklı dinleri seçmişlerdir.[85]

---

[82] Demircan, *Cahiliye Arapları*,78.
[83] Demircan, *Cahiliye Arapları*,80-81.
[84] Mevdudî, *Hz. Peygamber'in Hayatı*,397.
[85] Okuyan, *Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı*,129.

Haniflik hakkında yapılan araştırmalara baktığımızda Hanifliğin köklü bir din olarak tespit edilmediğini görüyoruz. Buna birkaç farklı açıdan yorum getirilmiştir. Biz burada bazılarını zikretmekle yetineceğiz. Hanifliğin bir kutsal metni olmaması, bir cemaatleşme durumunun olmaması ve kendilerine özel ibadet ve muamelatın olmaması örnek verilebilir. O halde Haniflik, puta tapmayan, tek tanrı inancı olan ve Hz. İbrahim'in dini öğretileriyle amel eden insanlardır denilebilir. Bu da o bilgede yaşayan Yahudi ve Hıristiyanların bulunması ve bu semavi dinlerin öğretilerinin Hz. İbrahim'in yaşadığı dinle örtüşmesidir denilebilir.[86] Yani Haniflik esasında o dönemdeki güzel uygulamaları olan insanların yaşadıkları dini hayat tarzını ifade ediyor fakat bir din olmak için genel şartları taşımıyordu. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; bu topluluk Hz. İbrahim'in dini öğretilerini devam ettirmiş ve yaşamaya çalışmış şirke karşı olmuş, fıtrata uygun yaşayışı seçmiş insanların dini yaşantılarıdır.

C.5. Sâbiîlik

Eski çağlarda Sâbiî adında iki grup vardı. Birincisi Hz. Yahya'ya tabi olanlar, Yukarı Irak'ta yaşıyorlardı. Bunlar takdis an'anesini devam ettiriyordu. İkincisi yıldıza tapanlar ki dinlerini Hz. Şit ve Hz. İdris'e dayandırıyorlardı. İnançlarına göre tüm doğa olayları üzerinde yıldızlar ve yıldızlar üzerindeki melekler hakimdi.[87] Sayıları az da olsa Cahiliye Arapları arasında Sabii inancında olanlar vardı. Kur'an'da iki yerde (Maide 5/69; Hac 22/17) geçmektedir. Sabiilerin, Mandeni fırkasından oldukları görüşü yaygındır.[88]

Sabiiler, kendilerine özel duaları, kutsal günleri olan, bayram ve kurban gibi ritüelleri gerçekleştiren bir dini gruptur. Hz. Yahya'ya saygı duyar, alkollü içeceklerden uzak dururlar.[89]

C.6. Mecûsîlik

Mecûsîler Peygamber olduğuna inandıkları Zerdüşt'e inanıyorlardı. Ateş kültüyle ilgili inanç ve ritüellerinden dolayı ateşperest olarak da anılırlar. Zerdüşt, Ahura-Mazda adıyla Tanrıyı kainatın sahibi, hayır ve şerri takdir eden, her şeyi bilen ve gören olarak tanıtır. O'na göre kötü ve temiz olmayan varlıklar kötülüğün sembolü şeytani kuvvet olan Ehriman tarafından yaratılmıştır.[90] Arabistan bölgesinde Temim, Abdulkays ve Hanife gibi bölgelerde yaşayan Arapların bir kısmı Mecûsî'dir.[91]

---

[86] Demircan, *Cahiliye Arapları*,97.
[87] Mevdudî, *Hz. Peygamber'in Hayatı*,398.
[88] Şinasi Gündüz, *Mitoloji ve İnanç Arasında*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1998),112-113.
[89] Cevad Ali, *el-Mufassal VI*,701-705.
[90]Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*,248-249.
[91] Okuyan, *Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı*,130.

Mecûsîler, hayır ilahı olarak ''Nur''u şer ilahı olarak ''Zulmet''i simgeleştirmişlerdir. Onlara göre ateş sadece yakıcı değil nurun kaynağıdır. Bu dinin Araplar arasında pek itibar görmemiştir. Nedeni ise İranlıların Arapları hor ve hakir görmeleri olarak değerlendirilir.[92]

C.7. Dehrîler

Alemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısı olmadığını iddia eden materyalist bir akım olarak değerlendirilen ''mutlak zaman'' anlamına gelen dehr kelimesine nisbeti sebebiyle bu

isimle anılan fakat İslâm dünyasında daha çok ateist olarak adlandırılan grup ya da grupların diğer adıdır.

Kur'an'da (el-Casiye, 45/24) bunların söylemlerine atıfta bulunmuştur. Peygamber Efendimiz'in ''Dehr'e sövmeyiniz, çünkü dehr Allah'tır (veya Allah dehrdir)'' rivayetleri mevcuttur.[93] İslâm alimleri bu hadisin yorumunda zamanı yaratan Allah olduğu için zamana küfretmenin yaratana hakaret olduğunu yazmışlardır. Dehriler, zamanı ilah olarak kabul eder. Yani yaşatan da öldüren de zamandır. Sayıca az olsa da Cahiliye Araplarında vardı.

SONUÇ

Cahiliye Dönemi Hicaz bölgesi Arap toplumunun sosyal, iktisadi ve dini kimliğini irdelemeye gayret ettik. Görülen o ki; toplum çok uzun zaman içinde her yönüyle değişimler geçirmiştir. İnsan durağan bir varlık olmadığı gibi toplum da her dönemde farklılıklar yaşayarak bazen olağan bazen de olağan dışı değişiklikler yaşamıştır. Bizim asıl meselemiz Hicaz toplumunu dini açıdan irdeleyip Arap kimliği ile ilişkilendirip bir sonuca ulaşmaktır.

Hicaz toplumunun kimliğine baktığımızda kabile anlayışının yaygın olduğunu görüyoruz. Bu da bize Cahiliye Arap toplumunun inancında kültürün ve yaşam şartlarının belirleyici olduğunu gösteriyor. Cahiliye Araplarının dinine baktığımızda, toplum farklı dini yapıları içinde barındırmış olsa da genel olarak putperest esaslı müşriklerin çoğunlukta olduğunu görüyoruz. Aslında toplumun geneli belki de ataları Hz. İbrahim ve onun getirdiği tevhit inancına saygı duyuyordu fakat Allah'a yakınlaşma arzusuyla Tanrı ile araya aracı (put) koyuyorlardı. Araplar, atalarına olan saygılarından veya alışageldikleri yaşamı terk etmek istemediklerinden dolayı bu inanç şekline sıkı bir şekilde bağlanmışlardı. Hem Allah'a olan saygılarını hem Kâbe'ye görevlerini devam ettirmek hem de atalarından kalan putlara saygı göstererek hayatlarını kolaylaştırmak istiyorlardı. Hicaz Araplarının geçim kaynağı ticaret aynı zamanda ticaretin kalbi olan Kâbe idi. Hac mevsiminde veya hac mevsimi dışında kurulan panayırlarda putları da kullanarak insanlar üzerinde etkili olmak maddi açıdan kendilerini rahatlatıyor aynı zamanda bu

[92] Mehmet Azimli, *Cahiliye'yi Farklı Okumak*, (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2015),67.
[93] Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed el-Kastalânnî (İstanbul: Marmara İlahiyat Yayınları,1981). ''Sahih-i Buhârî'' Edeb (101).

durumu övünme vesilesi yapıyorlardı. İşte tam bu durum onları yeni bir dine ya da kendi yaşadıkları dinin karşısında olabilecek dine tamamen kapalı hale getiriyordu denilebilir. Genel olarak puta tapıcılık yani şirk yaygın olan toplumda Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semavi din mensupları ile Haniflik inanışı hakimdi. Bunların yanında azda olsa Sabiilik, Mecusilik ve Dehrilik inanışları ve mensupları vardı.

Hz. Peygamber bu ortamda İslâm Dini'ni açıklamış ve tabiri caizse toplumda büyük bir reforma başlamıştır. Çünkü bir toplumun yüzyıllardır oluşturduğu kimliği ve bu kimlik etrafında geliştirdiği dini ve sosyal yaşantıyı değiştirmek kolay değildir. İnsanların bunu hemen kabullenmesini beklemek de doğru değildir. Bütün bunların farkında olan Rahmet Elçisi, ona göre davranmış, insanların sosyo-psikolojik durumlarını göz ardı etmemiş, adeta hoşgörü abidesi olmuştur. İslâm'ın mükemmelliği ve Hz. Muhammed(sav)in engin hoşgörüsü ile birleşince nice değişmeyecek insanlar değişikliği iliklerine kadar hissederek toplumların değişmesine de kapı aralamıştır. Bugün dünya üzeride gelmiş geçmiş toplumları etkileyen ve toplumun ahlaki ve dini yapısında gözle görülür bir etkiyi kısa bir hayata sığdıran insanların başında Hz. Muhammed (sav) gelir dersek zannediyorum bu hakkı teslim etmekten öte bir şey olmaz.

KAYNAKÇA

Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Neşriyat,2014

Ateş, Ali Osman. *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*. İstanbul:Beyan Yayınları,1996.

Azimli, Mehmet. *Cahiliye'yi Farklı Okumak* . İstanbul: Ankara Okulu Yayınları,2015.

Bekrî, *el. Cahiliye* Arapları. çev. Levent Öztürk. İstanbul:İz yayıncılık,1998.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-. *el-Camiu's-sahih*. Nşr . Muhammed el-Kastalânnî. III. Cilt. İstanbul: Marmara İlahiyat Yayınları,1981.

Cevad Ali. *El-Mufassal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm I-X*. Beyrut,1993.

Çağatay,Neş'et. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1971.

Çağrıcı, Mustafa. ''Arap''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/317. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Çağrıcı, Mustafa. ''Taassub''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 39/285-286. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Dalbay,Ramazan Saim. ''Kimlik ve Toplumsal Kimlik Kavramı''. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31(2018).

Demircan, Adnan. *Cahiliye Arapları*. İstanbul: Beyan Yayınları,2015.

Fayda, Mustafa. ''Cahiliye''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 7/17. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Günaltay, Şemsettin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*. Sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez&Mustafa Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları Yayınları,1997.

Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. M. Said Kutlu. İstanbul: İrfan Yayınevi,1966.

Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,2011.

Kallek, Cengiz. ''Pazar''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 34/195. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kelbî,el. *Kitabu'l Esnâm (Putlar Kitabı)* . çev. Beyza Düşüngen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1969.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an- Kerim Meali. çev. Halil Altuntaş& Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Baskı, 2006.

Kurt, Abdurrahman. ''Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu''. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2(2001).

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. ''Hicaz''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/432. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kuzgun, Şaban. *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*. Kayseri: Se-da Yayınları,1985.

Mevdûdî, Ebu'l Âlâ- el. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*. çev. Ahmet Asrar . İstanbul: Pınar yayınları, 2004.

Okuyan, Abdurrahman. *Arap Yarmadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, İlahiyat Dergisi 1, 2018.

Özaydın, Abdülkerim. ''Arap''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/321. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Sırma, İhsan Süreyya. Müslümanların Tarihi1. İstanbul: Beyan Yayınları,2014.

Söylemez, M. Mahfuz. *Arapların Ulûhiyet Anlayışı*. edit. M . Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları,2015.

Topaloğlu,Bekir. *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* . Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,1995.

Tümer, Günay. ''Din''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/345-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Uslu, Recep. ''Hums''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 18/364. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ünal, Sadettin. ''Kâbe''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 24/14. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Watt, Montgomery W. *Hz. Muhammed Mekke'de.* çev. Süleymen Kalkan. İstanbul: Kuran Araştırmaları Merkezi Yayınları,2016.

Yanık, Celalettin. ''Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik analizi''. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 43 (2013).

Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi 1*. edit. Kenan Seyithanoğlu. İstanbul: Çağ Yayınları,1989.

Yıldız, Hakkı Dursun. ''Arap''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/272. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

CÂHİLİYE ARAPLARINDA TOTEMİZM

Halil İbrahim Dokgöz*

GİRİŞ

Tarih boyunca dinin ortaya çıkışı ile ilgili birçok görüş öne sürülmüştür. Bu görüşlerden biri olan totemizm; insan toplulukları ile başta hayvanlar olmak üzere diğer canlılar arasında kan bağına dayalı bir akrabalık ilişkisi inancıdır. Bu ilişki, kabile veya topluluğun kendi soyunu, belirli bir hayvana dayandırması ve o hayvanın soyundan geldiğine inanması şeklinde tasavvur edilmektedir. Dolayısıyla bu hayvan kutsal kabul edilmiş ve yılda bir kere totem hayvanın kutsallığını paylaşmak adına kesilip yenilmesi dışında, öldürülmesi ve avlanması da yasaklanmıştır.

Kadim medeniyetlerde olduğu gibi, İslâmiyet öncesi Cahiliye Dönemi Arapları'nda da görülen totemizm en açık şekliyle kendini, çöl ikliminin getirdiği zorlu yaşam şartlarına karşı, asabiyete dayalı yaşam içerisinde göstermektedir. Kabile menfaatinin ve birliğinin her şeyden önemli görüldüğü ve önde tutulduğu asabiyet olarak adlandırılan bu yaşam şeklinde, kabile ve soy isimleri: Kureyş (Köpek Balığı), Esed (Aslan), Bekr (Genç Erkek Deve), Kilâb (Köpek) gibi hayvan isimlerinden oluşmaktadır. Bu isimler İslâmiyet öncesi Arap Yarımadası'nda, totemizm inancının varlığına işaret olarak kabul edilebilir. Cahiliye Arapları'nda totemizm inancının bir başka belirtisi de yaygın olarak görülen egzogami (dıştan evlenme)'dir. Bu bağlamdan hareketle çalışmamızda, totemizm hakkında bilgi verildikten sonra, İslâmiyet öncesi Cahiliye Dönemi Arap toplumunun yaşantısı totemizm bağlamında ele alınacaktır.

Totem; bazı ilkel klan ve kabile üyelerinin kendileri için ata saydıkları hayvan veya bitkiye verdikleri isimdir. Bu totemleri kutsal sayan dinî görüşe ise totemizm denmektedir.[1] Totemizm'in insanlığın ilk dini olduğunda birçok bilgin birleşmişse de[2] Semitik dinler açısından

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, ibrahimdokgoz1994@gmail.com.

[1] www.felsefe. gen. tr, "Totemizm Nedir, Ne Demektir?" (Erişim: 15. 03. 2020)

[2] Orhan Hançerlioğlu, "Totemizm", *Dünya İnançları Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 517.

insanlığın ilk dini "Vahiysel" olup, Allah tarafından insanlığa gönderildiği kabul edilir. Ancak bazı bilimsel düşüncelere göre insanlar gerçek dinin esaslarını unutup tabiata, çeşitli paganlara ve Tanrı'dan başka şeylere tapınmaya başlamışlardır.[3] Buradan hareketle İslâm öncesi Arap toplumu tamamiyle totemist bir toplumdur.

1. Totemizmin Türleri

Bir insan ya da insan topluluğuyla dinsel-büyüsel ilişkisi olduğuna ve o insanı ya da topluluğu koruduğuna, kader birliği kurduğuna inanılan hayvan, bitki, cansız nesne, doğal olay olarak tanımlanan totem, kelime olarak Algonkin'lerin dilinde oteteman (benim klanım) ya da totam (klan) anlamına gelen bir kökten türemiştir.[4] Şinasi Gündüz'e göre totem; bazı kültürlerde klan veya kabilenin atası sayılan ve onlarla soy birliği ile bağlı olduğu düşünülen hayvanlardır. Bundan dolayı totem olarak kabul edilen hayvanın öldürülmesi ve yenilmesi yasaktır ancak yılın belirli zamanlarında bu hayvanların törenle kesilerek yenilmesi klanca kabul görmüştür.[5] Totemizm ise; bir toteme inançla bağlanmaya dayalı sosyal yapılanma ve dinî uygulamadır. Mana ve tabu inançlarıyla da ilişkisi bulunan totemizmin en ilkel dinlerden biri olduğu hususunda Batılı dinler tarihçileri görüş birliği içindedir. Ancak onun, insanlığın ilk dini olduğu iddiası müslüman dinler tarihçilerince kabul görmemiştir.[6]

Totemizm, cins, birey ve grup totemciliği olarak üç kısımda incelenmektedir.

1.1. Cins Totemciği

Cins totemciliği, bir klanın ya da yerel bir kabilenin erkeklerinin ayrı, kadınlarının ayrı bir toteme bağlanışına verilen inançtır. Cins totemciliğinde kadın ve erkekler kendi cinslerini öne çıkarmayı önceler. Bu çerçevede özellikle Avusturalya primitif kabilelerde her klanın kadın ve erkek gruplarının ayrı birer totem saydığı hayvanları bulunmaktadır. Bu gruplar birbirlerinin totemine saygı gösterirken bazen de aralarında düşmanlık ortaya çıkmaktadır. Durkheim (ö. 1917)'e göre cins totemciliği; kabileyi mistik bir ikiliğe indirgerken. Graebner'e göre de bu tür totemcilik, kadın ve erkek cinslerinin birbirlerine karşı olumsuz bakışlarının doğmasına sebep olmuştur.[7]

1.2. Grup Totemciliği

Bir topluluğun tek toteme bağlanması yani bir klanın ya da ailenin belli bir toteme bağlılığıdır. Bu tür totemciliğin sonucu olarak aynı toteme bağlı olanlar akraba sayıldıklarından, birbirleriyle evlenmeleri hoş karşılanmaz. Totemist kabilelerdeki bu türden anlayış egzogami (dış

---

[3] Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 2002), 4. Basım, 35.
[4] Hançerlioğlu, "Totemizm", 517
[5] Şinasi Gündüz, "Totem", *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 371
[6] Osman Cilacı, "Totemizm", *Dinler ve İnançlar Terminolojisi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2001), 361-362
[7] Hançerlioğlu, "Cins Totemciliği", 100.

evlilik) türü evlilik şeklindedir. Bu tür totemciliğe kolektif totemcilik ve aile totemciliği de denir.[8]

1.3. Bireysel Totemcilik

Bir kişinin özel olarak taptığı totem olarak bilinen bireysel totemcilik, ilkel kabilelerde yaygın olarak görülmektedir. Hemen her ilkelin tek başına ilişki kurduğu ve taptığı bir hayvanın, bir bitkinin ya da doğal bir nesnenin olduğu ve ilkelin kendisini bu totem ile özdeşleştirdiği şeklindeki bireysel totemcilikte ilkelin davranışları totemini taklit şeklindedir. Örneğin kişinin totemi bir ayıysa davranışlarının ağırlaştığı, geyikse davranışlarının hızlandığı görülürken hayvan öldüğü zaman kendisinin de çoğunlukla hastalanıp öldüğü gözlemlenmiştir. Bireysel totemcilikte, ilkel ve totemi bir benliğin iki yanı, adeta bir elmanın iki yarsı gibidir, birbirlerinden ayırt edilemez. Kişisel totem klan totemi gibi bir tür değil, bir bireysel durumdur. Örneğin geyik türü içinde belli bir geyiktir. Bireysel toteme sahip olan şahıs çoğunlukla, totemi ile tanınır ve adlandırılır. Fransız toplumbilimcisi Durkheim, bireysel totemin nasıl edinildiğini şöyle anlatmaktadır: Erginlik çağına giren çocuk bir köşeye, örneğin bir ormana çekilir. Kendisine çeşitli işkenceler yaparak birkaç gün veya birkaç yıla kadar değişebilen bir süre içinde orada kalır. Kimileri, hayvanlar gibi uluyarak dolaşır, kimileri sessizce ve kımıldamaksızın toprağa uzanıp yatar, kimileri de abuk sabuk söylenerek ağlar. Bu sırada gözüne hayaller görünür. Bir çeşit esirme (aklını yitirmek, baygınlık) içinde gördüğü bu hayallerden dost gördüğü birini seçer ve totem edinir. Bunun yanında bireysel totem ya doğumu sırasında ya da din hayatına girerken başkalarınca da verilebilir. Bunlar, genellikle ilkelin yakınları ya da büyücü gibi kutsal gücü olan kişilerdir.[9]

1. 4. İlkel Toplumlarda Totem Belirleme

İlkel toplumlarda totem şu üç şekilde belirlenmektedir:[10]

1. Çocuk anasının totemini alır.
2. Çocuk babasının totemini alır.
3. Annesi ilk gebe olduğunu nerede öğrendiyse, orada bulunan atalarının totemini alır.

1. **5. Totemizmi Diğer Dinin Kaynağı Hakkındaki Görüşlerden Ayıran Özellikler**

Faruk Yılmaz'a göre bu özellikler; ana tarafından akrabalık, egzogami evlilik türü, totem inancı, mantık öncesi zihniyet, ortaklaşa mülkiyet gibi konular[11] olarak özetlenmiştir.

2. Câhileye Arap Toplumu ve Totemizm

[8] Hançerlioğlu, "Grup Totemciliği", 174.
[9] Hançerlioğlu, "Bireysel Totemcilik", 85.
[10] Cenap Yakar, *İnançlar ve Tutumlar Üzerine* (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1988), 23.
[11] Faruk Yılmaz, *Dinlerin Kökeni* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2011), 58.

İslâmî dönemde ortaya çıkmış bir terim olan Cahiliye, gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde Araplar'ın İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını ifade etmektedir.[12] Bu sebeple genellikle Araplar'ın İslâm'dan önceki dönemi için "Cahiliye" veya "Cahiliye çağı" terimleri kullanılmaktadır.[13] Kur'an'da Câhilye Arapları'nın, İslâm'dan önce babalarının dinlerine inandıklarından ve bu dinin kendilerine yeteceğini düşündüklerinden, putlara taptıklarından, hatta sadece tapınmakla kalmayıp aynı zamanda onlar için bahîre, sâibe, vesîle ve hâmî gibi uygulamalarda bulunduklarından da bahsedilmiştir.[14] Burada konunun totemizmle ilişkisini daha iyi anlamak adına bahsedilen uygulamaların tek tek incelenmesi faydalı olacaktır.

Bahîre: Cahiliye Arapları tarafından tapındıkları putlar için kulakları yarılaran ve sütünün içilmesi, sırtına binilmesi ve yük yüklenmesi haram sayılan dişi deve.[15]

Sâibe: Cahiliye Arapları hastalıktan şifa bulmak, uzun bir yolculuktan selâmetle dönmek, savaşta galip gelmek amacıyla veya bir nimete şükretmek niyetiyle adak adadıkları zaman ilâhları ve putları uğruna bir deve salıverir, buna sâibe adını verirlerdi. Bu devenin sağılması, tüyünün kırkılması, sırtına binilmesi yahut yük yüklenmesi yasaklanır, bu durumdaki hayvanların sütünü yalnızca kendi yavruları veya yolcular içebilirdi.[16]

Vasîle: Cahiliye Dönemi'nde belli özellikleri sebebiyle tanrılara adanan, ancak belirli kimselerin yararlandığı koyun veya dişi deveye yahut onların yavrusuna verilen ad. Belli özelliklere sahip deve veya koyunlar kadınlara haram olup bunların et, süt ve yününden sadece erkekler faydalanabilirdi. Ölmüş hayvan etinden ise hem erkekler hem kadınlar yararlanırdı. Ayrıca belirli sayıda yavru doğurması yahut erkek ya da dişi doğurması gibi özelliklerine göre deve yahut koyunlar herhangi bir şekilde istifade edilmeksizin tanrılara adanarak serbest bırakılırdı.[17]

Hâmî: Cahiliye Arapları, sulbünden fazlaca döl alınan ve artık yaşlanmış olan erkek deveye "sırtını korumuş" anlamında hâmî adını verirler, onu putlara adayarak serbest bırakır ve ölünceye kadar hiçbir iş gördürmezlerdi. Onların inancına göre böyle bir deveye binilmesi, yük yüklenilmesi, tüyünün kırpılması haramdı.[18]

[12] İsmail Karagöz (ed.), "Cahiliye", *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 79.

[13] Mustafa Fayda, "Cahiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7/ 17-19; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 11.

[14] Bakara, 2/170; Maide, 5/103-104; Nisa, 4/117

[15] İshak Yazıcı, "Bahîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1991), 4/ 487

[16] Murat Sarıcık, *İslâm Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 241-242; Muhammed Aruçi, "Sâibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/ 542-543

[17] Murat Sarıcık, *İslâm Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü,* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 243-244; Casim Avcı, "Vâsile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/ 550

[18] Muhammed Eroğlu, "Hâmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 15/ 457

Dini ve inançsal açıdan bir bitkinin, hayvanın, nesnenin hatta insanın kutsal sayılması ve bunlar için bir takım kısıtlamalar getirilmesi totemizmin dayandığı ilkelerden biri olan tabu[19] ile alakalı olup bahsedilen bu hayvanlar adeta Cahiliye Arapları tarafından tabulaştırılmıştır. Bu uygulamalar da tabulaştırma yöntemleridir.

Baki Adam; Arapların totemizm ile olan ilişkisini; "Sami Arap toplumları anaerkil klanlardan oluşan toplumlardı ve her klan, kendi totemleri olan özel bir hayvan vasıtasıyla kutsal bir bağa sahipti. Klanın üyeleri ve totemleri aynı kandandı. Klanın tanrısı da aynı kanı taşıyordu"[20] şeklinde Robertson Smith'in görüşüyle açıklamıştır.

2. 1. Cahiliye Arap Kabilelerinde Totemizm

Cahiliye Araplarının toplum yapısını oluşturan kabile sisteminin genel özelliklerine bakıldığında, diğer kabileler karşısında, grubu ve grupçuluğu ön plana çıkarmaları, kabilenin bir gurura, şerefe sahip olması, hatta kabilenin ortak bir putunun olması ve bu gibi değerlerin grupça, kabilece kabul edilip korunması, kabilenin aynı soydan geldiğine inanması[21] gibi anlayışlar büyük oranda totemist olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir. Çöl ikliminin kurak ve zor şartları düşünüldüğünde insanların bir takım halinde, dayanışma içinde hareket etmesi gayet olağan bir durumdur. Şaban Öz'e göre kabile; "*çöldeki tek sosyal birlik kabiledir. Sosyal planda kabile aynı soydan gelenlerin oluşturduğu ailelerin aynı kişisel otoritenin etrafında toplanarak meydana getirdikleri aşirettir.* [22] Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için mantığının hâkim olduğu, totemist karaktere sahip bu kabilelerde yaşam şeklini anlatan ifadeler olmakla birlikte, şahısların aşılıp geriye sadece klanın yani totemin kaldığını anlatan bir diğer ifadelerdir. Adem Apak ise; kabile kavramını, aynı atadan geldikleri kabul edilen ve aralarında nesep irtibatı bulunan insan topluluklarına verilen ad olarak tanımlarken, bu yapının çöl ortamının şartlarından kaynaklandığını da söylemektedir.[23] Bilim dünyasında da kabul gören genel totemizm anlayışında bu durum şöyle açıklanır: Klan üyeleri, klanın totemini kutsal sayması sonucu olarak, kendilerinin bir totemden geldiklerine inanırlar.[24] Bir totemden, yani aynı soydan gelme ve kabilenin kutsallaşması, totemizmin Cahiliye Araplarında da yaygın olduğunu göstermektedir. Kabilenin üyesi totemist inanç gereği bir klanın parçası olduğu için kabilenin her şeyine ortaktır.

Totemizm açısından diğer bir husus ise anaerkil toplum yapısının esas oluşudur. Nitekim kaynaklarda Cahiliye Araplarında kadının hor görüldüğünden, aşağılandığından, çocuk doğurduktan sonra kabileye kabul edildiğinden, hatta bazı kabilelerde kız çocuklarının diri diri

---

19 Kavram ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, "Tabu", *Din ve İnanç Sözlüğü,* 462.

20 Baki Adam (ed), *Dinler Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 2. Baskı, 46.

21 Fatih Duman, *İslâmiyet Öncesi Arap Folkloru ve Kur'an* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 39; Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 131.

22 Şaban Öz, *Yeni Başlayanlar İçin İslâm Tarihi* (İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2010), 10.

23 Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 129.

24 Yılmaz, *Dinlerin Kökeni,* 59.

gömüldüğünden bahsedilmiştir.[25] Bu tutumlar ilk bakışta Cahiliye Arapları'nın ataerkil bir aile yapısına sahip olduklarını düşündürse de Şemseddin Günaltay'ın yaptığı çalışmada yer alan şu ifadeler aksini söylemektedir: *Arabistan'da ataerkil toplumsal yapının İslâm'ın doğuşuna doğru nispeten yeni bir kurum olduğu bir gerçektir. Arap toplumsal yapısının kökenine inildiği taktirde ilk toplumsal yapının anaerkil ve totem esasına dayanmış olduğu anlaşılmaktadır.*[26]

2.2. Totemist Arap Kabileleri ve Putlar

Cahiliye Araplarının, Allah'ın varlığına inanmakla birlikte başka tanrılara da inandıkları bilinmektedir. Sallabi'ye göre, Cahliye Arapları'nın 'kalpleri, ecdat mirasını yüceltmek ve içinde bulunan bunca fesat ve sapmalara rağmen ecdatlarının üzerinde bulundukları yola bağlı olmak inancı ile dolup taşmıştı. Bu sebeple putlara taptılar. Her kabileye özgü bir put vardı'.[27] Lât, Menât, Uzzâ[28] ve Hübel olarak bilinen bu tanrı (ilah)lar tabiat ve tabiat kuvvetleriyle özdeşleştirilmiştir. Örneğin, Menât ve Lât, Hübel, Menaf, Kuzah, İsaf ve Nâile ve Sa'd, gibi putlar tabiatta güçlü kabul edilen taştan yapılırken, Vedd, Suvâ, Yegüs, Yaruk ve Nesr, Ruda, Şems, gibi putlarda gökyüzünde yer alan ay ve güneş gibi şeylerle özdeşleştirilmiş, Uzzâ ise bir diğer tabiat ürünü olan ağaçtan yapılmıştır.[29] Bunların yanında diğer kült merkezlerinde de kült taşlarının bulunduğu ve bu kült taşlarına Arapların, ensâb veya esnâm dedikleri bilinmektedir.[30] Cahiliye Araplarında totemizmin varlığıyla ilgili bir diğer husus ise kabile adlarının hayvan ve bitki isimlerinden oluşmasıdır. Bir veya birden fazla gruplar halinde belli yerlerde bir arada yaşayan totemist Arap toplumları aynı toteme bağlı olduklarından onun ismini almış ve bu totem o kabilelerin ilk atası kabul edilmiştir. Buna göre bazı kabile adları şöyledir: Benû Kelb (Köpek oğulları), Benû Esed (Aslan oğulları), Benû Kureyş (Köpekbalığı oğulları), Benû Sa'lebe (Tilki oğulları), Benû Hanzale (Acıkarpuz oğuları), Benû Fihr (Kaya oğulları), Beni Nemr (Kaplan oğulları), Beni Zıbhe (Dişi Keler oğulları), Beni Dail (Çakal oğulları), Beni Beldel (Sırtlan Yavrusu oğulları), Beni Vebre (Ada Tavşanı Oğulları), Beni Sa'saa (Müshil Otu oğulları), Beni Sakif (Keskin Sirke oğulları)[31] şeklindedir. Totemizmde, totem ile klan arasında bir akrabalık

---

[25] İbrahim Sarıçam, "Hz. Peygamber Dönemi", *İslâm Tarihi El Kitabı,* ed. Eyüp Baş (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 3. Baskı, 65; Harun Öğmüş, *Cahiliye Dönemi'nde Araplar Cahiliye Şiirine Göre İslâm Öncesi Arap Toplumu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 188-189

[26] Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri,* 3. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 65

[27] Ali Muhammed Sallabi, *Siyeri Nebi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2016), 31

[28] Necm, 53/19-20.

[29] Harun Öğmüş, *Cahiliye Dönemi'nde Araplar Cahiliye Şiirine Göre İslâm Öncesi Arap Toplumu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim* 272-273; Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982) 4. Baskı, 107-108-109; Öz, *Yeni Başlayanlar İçin İslâm Tarihi,* 13.

[30] Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 4. Baskı, 76.

[31] Vehbi Ecer, "İslâmiyet'in Doğuşu Sırasında Araplarda ve Türklerde Totemcilik Var Mıydı?", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (1987), 106; Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri, 66*

bağı kurulmakta hatta totem klan mensubu kişilerin ilk atası olarak kabul edilmektedir.[32] Kabile de daha çok totemiyle anılır. Buradan hareketle Cahiliye Arap toplumunda kişiler kabileleriyle, kabileler de totemleriyle anıldığı için totemist oldukları söylenebilir.

2.3. Cahiliye Araplarında Evlilik Türleri, Egzogami ve Totemizm

Toplumun en küçük yapı birimi ve insanlık tarihi kadar eski olan aile kurumu, evlilik akdiyle varlığını sürdürmüş ve toplumda temel bir sosyal kurum olagelmiştir. Nitekim evliliğin soyun devamını sağlayan en önemli husus olduğu bilinen bir gerçektir. Tarihte toplumlar çeşitli evlilik tecrübesi geçirmişlerdir. Bunlar; bir grup erkek ile bir grup kadının evlenmesi, kadının birden çok kocaya sahip olması (poliandri) ve erkeğin de birden fazla eşe sahip olması (poligami) şeklinde meydana gelen evliliklerdir.[33] Her toplumun temel yapı birimi olduğu gibi Cahiliye Araplarında da evlilik toplumun varlığı ve devamı için vazgeçilmez bir sosyal müessese olmuştur. Soyuyla övünme, çok çocuk sahibi olma, erkek çocuk sahibi olma Cahiliye Arap toplumunda övünç kaynağı sayılan hususlardandır. Evlenme töreninde yaptıkları dualardan biri; "*köklü sevgilileriniz ve bol sayıda çocuklarınız olsun*" şeklindedir. Bu ifade, Cahiliye Araplarının çok çocuk ile övünme ve erkeklerin çok eşe sahip olması hususunda bir sınır olmadığını göstermektedir.[34] Cahiliye toplumunda, soylu bir kızla evlenme isteği, nesli devam ettirme arzusu, kabileler arası anlaşmazlığa son verme düşüncesi, kabileler arası akrabalık oluşturma isteği, savaşlar sonucunda elde edilen cariyeler gibi sebepler[35] evlilik şekillerini çeşitlendirmiş[36] ve biçimlendirmiştir.

Cahiliye Araplarında evlilik türleri şu şekilde tasnif edilebilir:

İstibdâ' Nikâhı: Bir kadının kocası tarafından, soylu olarak addedilen başka bir erkeğe, ondan çocuk sahibi olması için gönderilmesi şeklindeki evlilik türüdür. Kadın hamile kalıncaya kadar o erkekle birlikte olur sonra geri kocasının yanına döner.[37]

Hıdn Nikâhı: Daha çok hür kadınların yaptığı nikâh olup, bir kadın ile erkeğin açıktan açığa zina yapmasının hoş karşılanmaması üzerine gizliden dost hayatı yaşamaları şeklindeki evliliktir.[38]

---

32 Hikmet Tanyu, "Totem, Totemizm ve Tabu Üzerinde Yeni Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1983), 155.

33 Elif K. Türkmen, *Cahiliye ve Asr-ı Saadetteki Evliliklerin İslâm Hukukuna Yansımaları* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 6.

34 Ahmet Çelebi, *İslâm Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız* (İstanbul: Seriyye Kitapları, 1999), 5. Baskı, 191.

35 Türkmen, *Cahiliye ve Asr-ı Saadetteki Evliliklerin İslâm Hukukuna Yansımaları,* 18

36 Ali Muhammed Sallabi, *Siyeri Nebi, 39*

37 Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri,* 125

38 Ramazan Altıntaş, "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın", *Diyanet İlmi Dergi* 37/1(Ocak-Şubat-Mart 2001), 75

Şigar Nikâhı: Şahısların velisi bulundukları kadınları birbirlerinin karşılığı olarak değiştirmeleri şeklinde gerçekleşen nikâhtır.[39]

Bedel Nikâhı: Bu nikâhta kocalar, eşlerini karşılıklı olarak değiştirirler.

Makt Nikâhı: Kabile içi evlilik gibi görünse de aslında kadının kocasının ölmesi veya boşaması sonucu kabileden çıkmasıyla egzogamiye dönüşen evlilik türüdür. Bu nikâhta baba karısını boşarsa veya ölürse oğlu dul kalan üvey annesinin üzerine hırkasını atarak onunla evlenmiş olur.[40]

Mut'a Nikâhı: Yabancı memleketlere giden tüccar veya gazilerin bir bedel (ücret) karşılığında geçici süreliğine bir kadınla evlenmesidir.[41]

Raht Nikâhı: On kişiden az bir grubun bir kadınla toplu birliktelik yaşamasıyla gerçekleşen evliliktir.

Biga Nikâhı: Ücret karşılığı, bir kadının isteyen herkesle birlikte olması şeklindeki uygulamadır.[42]

Bu evlilik uygulamalarındaki çeşitliliği sadece sosyal ve ekonomik sebeplerle sınırlandırılamaz. Bunlar daha çok aile üzerinde etkisi bulunan örfî, dinî ve ahlâkî müeyyidelerle açıklanabilir.[43]

Elif Türkmen konuyla ilgili yaptığı araştırmada; Cahiliye Araplarında evlenilmeyecek kişileri şöyle tespit etmiştir: 1. Anne, 2. Anne ve babanın annesi, 3. Kız çocuk, 4. Kız kardeş, 5. Kız kardeşin kızı, 6. Erkek kardeşin kızı, 7. Kızın kızı, 8. Hala, teyze gibi usul ve fürûdan kaynaklanan akrabalarla evlilikler. [44] Bunlar daha çok egzogami evlilik türüyle ayırt edilen totemist kabilelerde de akraba evliliği ve kabile içi evliliğin hoş görülmemesiyle aynıdır. Bu durum Cahiliye Arap toplumlarının totemist olduğunu gösterir. Cahiliye Arap toplumundaki evlilik türlerini sadece egzogamiyle sınırlandırmak da doğru değildir. Bu durum Cahiliye Araplarının totemistliğine halel getirmez. Nitekim Hikmet Tanyu çalışmasında, totemist kabilelerdeki evlilik şeklinin sadece egzogami olmadığını, bazı totemist kabilelerin endogami evlilik türünü de gerçekleştirdiklerini[45] belirterek konuya açıklık getirmiştir. Bu bağlamda Cahiliye Araplarındaki

---

[39] Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku,*(İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 22

[40] Enes Erdim, *İslâm Öncesi Evlilik Kurumuna Kur'an'ın Yaklaşımı* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 12

[41] Türkmen, *Cahiliye ve Asr-ı Saadetteki Evliliklerin İslâm Hukukuna Yansımaları*, 40-41

[42] 43 Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri,* 125

[43] Türkmen, *Cahiliye ve Asr-ı Saadetteki Evliliklerin İslâm Hukukuna Yansımaları*, 4

[44] Türkmen, *Cahiliye ve Asr-ı Saadetteki Evliliklerin İslâm Hukukuna Yansımaları*, 21

[45] Hikmet Tanyu, "Totem, Totemizm ve Tabu Üzerinde Yeni Araştırmalar", 156

evlilik türlerinde endogami görüldüğü gibi ağırlıklı olarak egzogamiye yer verdikleri de bir gerçektir ki bu durum Cahiliye Arap toplumlarının totemistliği açısından önemli bir husustur.

SONUÇ

Cahiliye Arapları'ın kabilelerine sıkı sıkıya bağlı oluşu ve asabiyet sistemini geliştirmeleri totemist klanların temel özelliği olup totemizmin getirdiği bir yaşam şeklidir. Her kabilenin ortak bir puta sahip olması grup totemizminin, her bireyin kendi şahsi putunun olması da bireysel totemciliğin izleridir. Kabile isimlerinin, aslan, sırtlan, köpek, köpek balığı, tilki, keler, çakal, yılan, tavşan, müshil otu, karpuz, taş, sirke gibi bitki, hayvan ve nesne adlarından olması ve bunların soyundan geldiklerine inanmaları totemist olduklarını göstermektedir. Ayrıca nikah ve evlilik şekillerindeki çeşitlilik ve kabile dışı evlilikler totemistliğin bir sonucudur. Araştırmacılar tarafından Kabile içi evliliklerin birçok totemist kabilede görüldüğü belirtilmiştir. Bunun yanında Cahiliye Arapları ataerkil bir yapıya sahip oldukları ifade edilse de bu durumun sonradan ortaya çıktığı ve esasında anaerkil bir yapıya sahip oldukları ortaya konmuştur. Tüm bunlar dikkate alındığında Cahiliye Arapları'nın totemist oldukları söylenebilir. Ancak bölgeye gelen diğer dinlerle ve özellikle putperestlikle karşılaşan Araplar, totemizmden uzaklaşmaya başlamış, totemizmden bir sonraki adım olan putperestliğe kaymışlardır.

KAYNAKÇA

Adam, Baki. (ed), *Dinler Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 2. Baskı, s. 46

Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Aruçi, Muhammed. "Sâibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 35: 542-543. İstanbul: TDV Yayınları 2008.

Avcı, Casim. "Vâsile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 42: 550. İstanbul: TDV Yayınları 2012.

Cilacı, Osman. "Totemizm", *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2001, 361-362.

Çağatay, Neşet. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı.* 4. Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Çelebi, Ahmet. *İslâm Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız.* 5. Baskı. İstanbul: Seriyye Kitapları, 1999.

Duman, Fatih. *İslâmiyet Öncesi Arap Folkloru ve Kur'an.* Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.

Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi.* 4. Baskı. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.

Ecer, Vehbi. "İslâmiyet'in Doğuşu Sırasında Araplarda ve Türklerde Totemcilik Var Mıydı?", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (1987), 106.

Erdim, Enes. *İslâm Öncesi Evlilik Kurumuna Kur'an'ın Yaklaşımı.* Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Eroğlu, Muhammed. "Hâmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 15: 457. İstanbul: TDV Yayınları 1993.

Fayda, Mustafa. "Cahiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 7: 17-19. İstanbul: TDV Yayınları 1993.

Gündüz, Şinasi. "Totem", *Din ve İnanç Sözlüğü.* Ankara: Vadi Yayınları, 1998, 371.

Günaltay, Şemseddin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri.* 3. Baskı Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Hançerlioğlu, Orhan "Totemizm", *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, 517.

____________, "Cins Totemciliği", Dünya İnançları Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, 100.

____________, "Grup Totemciliği", *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, 174.

____________, "Bireysel Totemcilik", *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, 85.

Karagöz, İsmail (ed). "Cahiliyye", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları, 2015, 79.

Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku.* İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.

Sarıcık, Murat. *İslâm Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü.* Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.

Öz, Şaban. *Yeni Başlayanlar İçin İslâm Tarihi.* İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2010.

Öğmüş, Harun. *Cahiliye Dönemi'nde Araplar Cahiliye Şiirine Göre İslâm Öncesi Arap Toplumu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Altıntaş, Ramazan "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın". *Diyanet İlmi Dergi* 37/1 (Ocak-Şubat-Mart 2001), 61-86.

Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi.* 4. Basım. Ankara: Ocak Yayınları, 2002.

Sallabi, Ali Muhammed. *Siyeri Nebi.* İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.

Tanyu, Hikmet. "Totem, Totemizm ve Tabu Üzerinde Yeni Araştırmalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1983), 155.

Türkmen, Elif K. *Cahiliye ve Asr-ı Saadetteki Evliliklerin İslâm Hukukuna Yansımaları.* Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yakar, Cenap. *İnançlar ve Tutumlar Üzerine.* Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1988.

Yılmaz, Faruk. *Dinlerin Kökeni.* Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.

Yazıcı, İshak. "Bahîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 4: 487. İstanbul: TDV Yayınları 1993.

www. felsefe. gen. tr, "Totemizm Nedir, Ne Demektir?" (Erişim: 15. 03. 2020) https://www. felsefe. gen. tr/Felsefe_akimlari/totemizm-nedir-ne-demektir. asp

CAHİLİYE DÖNEMİ'NDE BULUNAN DÖRT BÜYÜK PUT

Eyyup Kırğıl*

GİRİŞ

Cahiliye kelimesi her ne kadar olumsuz bir anlama sahip gibi anlaşılsa da asıl kullanım amacı, İslâmiyet öncesi devir ile sonraki dönemin dini bilgi farklılığı nedeniyle yapılan adlandırmadır. O dönemdeki cehalet dini boyuttadır, diğer türlü edebiyat ve dil alanında yapılmış başarılı çalışmalar vardır. İslâmiyet'in vuku bulması ile o döneme ışık tutmuş, dini konudaki cehaletleri bazı kesimlerde son bulmuştur. Bu dönem de inanç şekillerinden biri olan putperestlik ve taptıkları putlar yerel bir kültürel faaliyet haline gelmiş, ata kültü olarak ortaya çıkmıştır. Onları putlara ve taşlara tapmaya sürükleyen sebep şu oldu: Mekke'den uzaklaşan bir kimse eve olan saygısından ve Mekke'ye olan bağlılığından dolayı, bu kutlu bölgeden bir taş alıp gittikleri yer de buna ibâdet etmişlerdir.[1] Putları da Allah'a direk ulaşamayacaklarından dolayı ona ulaşma da aracı olarak görmektedirler. Putperestlerin sistemli dini yapısı bulunmamaktadır. Her puta ayrı inanç ritüelleri yüklemişler, farklı şekillerde ibâdet etmişlerdir.

Putlar, çoğunlukla kayalardan veya taş parçalarından oluşurdu. Her kabileye ait bulunan putlar olduğu gibi bir kısmı da Kâbe'de bulunuyordu. Bu putlara sahip olanın Allah'a yakın olduğu düşüncesi hâkimdi. Toplum içinde bulunan 4 büyük ve meşhur put olarak ön plana çıkan Menât, Lât, Uzzâ ve Hübel, halkın ibâdet ettikleri ve yapmayı düşündükleri önemli iş öncesinde uğradıkları putlardır.

1. Menât

Menât kelimesinin tam olarak kökünün ne olduğu belli olmamakla birlikte, Cevad Ali bu kavram ile "mina" sözcüğü arasında bir bağ kurmakta iken[2] İz b. Abdusselam ise üzerinde

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, eyyupkirgil@hotmail.com.

[1] Ebü'l-Münzîr Hişam b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kufî, *Kitabu'l-Esnâm*, çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 31-32.

[2] Cevad Ali, *Mufassal fî tarîhu'l-Arab kable'l-İslâm*, (b. y. : Bağdat, 1993), 10/229.

çokça kurban kesildiği için bu ismi aldığı kanaatindedir. [3] Müslüman dilbilimciler menât putunun isminin "imtihan", "kader" veya "ölüm" manasındaki "m-n-v" kökünden gelmiş olabileceğini belirtmektedir. Ayrıca Menât taştan kesilip özel bir şekil aldığı için "kesmek" anlamına geldiği de nakledilmektedir.[4]

Menât Mekke ile Medine arasında deniz sahilinde Müşellel bölgesinin Kudeyd mevkiinde olduğu bildirilen bir kaya parçasından ibarettir. Araplar'ın hepsi saygı gösterirdi. İbadet etmek ve yağmur yağdırması için dua eder ona kurban keserlerdi. Kesilen kurbanların kanları Menât sunağına akıtılırdı. Ayrıca onun doğa olaylarını etkileyebilecek yücelik de bir ilahi tanrı olduğunu düşünürlerdi. Menât'ın deniz kenarında dikili bir şekilde taştan yontulmuş heykelinin olduğu da rivayet edilmektedir.[5]

Menât, Medine'ye 15 km kadar uzaklıkta bulunuyordu. Siyah bir taş olan bu putun koruyuculuğunu ve hizmetkarlığını Huzeyl kabilesinin yaptığı ve bu nedenle mezkur kabilenin putu olabileceğine dair rivayetler vardır. Araplar bu put için tıpkı Kabe gibi bir tapınak inşaat etmişler ve onu içine koymuşlardır.[6]

Kur'ân-ı Kerim'de adı geçen üç puttan birisi olan Menât, Arapların en önemli ve eski tapınaklarından birisidir. Bu put daha Medine'ye yakınlığından dolayı onların putu olarak bilinsede, tüm Araplar ona saygı gösteriyordu. Bu puta kabileler arasında en fazla değeri Evs ve Hazrec gösterirdi.[7]

Sâmî panteonun en eski ilahlarından biri olan bu put; onun adına Babilonya verimlilik ilahesi İştar'ın isimlerinden biri olarak Menutum şekliyle Sargon öncesi dönemde ve MÖ V. ve IV. Asırlara ait Lihyânî metinleriyle Semûdî ve Nabatî belgelerinde de rastlanmaktadır. Menât köken olarak Semûd kavminin putuna dayandığı sanılan Kennanîlerin kader tanrısı Men'a ile aynı put olduğu tahmin edilmektedir.[8]

Medine ahalisi bütün Araplarla birlikte haccını yapar, haccın bütün menasikini diğer Arap kabileleriyle birlikte yapardı. Tavaftan sonra Safâ ve Merve tepeleri arasında say yapmazlar ve ibâdetinin sonunda hemen tıraş olmazlardı. Mâbud edindikleri Menât putunun yanına gider

---

[3] Mehmet Mahfuz Söylemez, Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri, *Milel ve Nihal Dergisi* 11/1(Haziran 2014), 33.

[4] İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, (b. y. : Dâru Sâdır, 1405/1985), 15/292; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemü'l-büldân*, (b. y. : Dâru Sâdır, 1397/1977), 5/204.

[5] Yâkût el-Hamevi, *Mu'cemü'l-büldan*, 5/204; Cevad Ali, *Mufassal*, 6/247.

[6] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *el-Câmi'ul-beyân an te'vilu'l-Kur'an*, thk. A. Muhammed Şâkir (B. y. : Müessetü'r-Risâle, 1420/2000), 22/524-525.

[7] İbn Kelbî, *Kitabu'l-Esnâm*, çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, 45-46.

[8] Tevfik Fehd, "Menât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/121-122.

orda tıraş olur onun için telbiye getirirlerdi.[9] Menât'a tapanlar telbiye getirirken "Buyur Allah'ım buyur, Bekr emrinde olmasaydı insanlar sana ibâdet edip seni terk edeceklerdi. Hâlâ bir topluluk hac için sana gelmekte, bizler onların sana olan uzaklığına rağmen sana yakınız" derlerdi.[10]

Ensar, İslâm geldikten sonra da Cahiliye Dönemi'ndeki gibi Safâ ve Merve arasında say yapmaktan çekindi. Bunun üzerine bakara sûresi 158. Âyet nazil oldu. Safâ ve Merve tepelerinin Allah'ın bir nişanesi olduğunu ve orda say yapmanın insanlar üzerinde bir günahının olmadığını bildiren ayeti kerime, bir cahili âdeti daha ilga etmiş oldu.[11]

Onların en eskisi Menât idi. Putperestler bu puta olan bağlılıklarından dolayı çocuklarına "Abd Menât" ve "Zeyd Menât" gibi isimler koyarak putun adını yaşatmaya çalışmışlardır.[12]

Hicretin sekizinci yılında Hz. Peygamber, Ali b. Ebû Talip'i Menâtı yıkmak üzere görevlendirdi. Hz. Ali, Mekke'nin fethedildiği hicri sekizinci yılda onu yıktı. Bu olayın İslâm ordusunun Mekke'nin fethi için yola çıktıktan dört veya beş gün sonra gerçekleştiği bildirilir. Hz. Ali elde ettiği ganimetleri yolda Hz. Peygambere yetiştirip teslim etti. Bu ganimetlerin içerisinde Hz. Ali'nin meşhur Zülfikar kılıcının da olduğu ve Hz. Peygamber'in onun Hz. Ali'ye verdiği rivayet edilir.[13] Böylece bu gelenekte önemli bir yere sahip olan bu put yıkıldı.

2. Lât

Hicaz'ın en etkili putlardan biri kuşkusuz Lât'tır. Kavram olarak "Allah" lafzıyla aynı kökten türetilmiş olan Lât, dişil bir nitelikte olup "Allah'ın kızı" olarak kabul edilirdi.[14] Lât kelimesinin "Allah" lafzından türediğini ve müennes olduğu görüşünü benimseyenler, iddialarını insanların Cahiliye Dönemi'nde Lât, Menât ve Uzzâ'yı Allah'ın kızları olarak kabul ettikleri düşüncesiyle de desteklemişlerdir.[15]

En ilkel şekliyle Hicaz'da bulunan Lât putu sadece, altında hediyelerin muhafaza edildiği bir çukur bulunan dört köşe, nakışlı, beyaz bir kaya parçası şeklinde tasvir ediliyordu. Buraya Lât'ın bekçiliğini yapan Sakīf kabilesinden Attâb b. Mâlik oğulları, tıpkı Kâbe gibi üzerinde örtü bulunan ve "beytü'r-rabbe" denilen bir bina yapmışlardı. Ayrıca mâbedin görevlileri ve koru-

---

[9] Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah El-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 129.

[10] Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, çev. Adem Apak-İsmail Güler (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 226.

[11] Hakkı Dinçer, *Kur'an'da Adı Geçen Putlar Ve Cahiliye Arapları'nın Ulûhiyet Anlayışında Putların Yeri* (Çanakkale: On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 75.

[12] İbn Kelbî, *Kitabu'l-Esnâm,* çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, 46.

[13] İbn Kelbî, *Kitabu'l-Esnâm,* çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, 47.

[14] Cevad Ali, *Mufassal*, 5/130

[15] İbn Kelbî, *Kitabu'l-Esnâm,* çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, 49.

yucuları vardı. Kureyş'le birlikte bütün Araplar'ın tâzim ettiği Lât'a ait Hicaz'ın değişik yerlerinde sunaklar mevcuttu; bunlardan biri de Nahle'de bulunuyordu. Sakīfliler'in her seferden dönüşte öncelikle ziyaret ettikleri bu puta gelenler sadece kurban takdimiyle yetinmiyor, tavaf da yapıyorlardı. Lât putunun tapınağının bulunduğu vadide Mekke'deki Harem'e tekabül eden kutsal bir bölge vardı ki burada da ağaç kesmek ve avlanmak yasaktı.[16]

Lât, Semud kavminin soyundan gelen Sakifliler'in putu idi ve Mekke'den tapınağının bulunduğu Taif'e, Petra'dan Hire'ye, Halep'ten Tedmür'e kadar Yakındoğu coğrafyasının tamamına yakın yerlerde kendisine saygı gösteriliyordu. Bulunduğu çevreye göre farklı şekiller alıyor. Taif'te kare biçiminde beyaz bir taşla, Tedmür'de gerçek bir kraliçe heykeliyle, hatta kıllı vücutlu, buruşuk aslan burunlu, yırtıcı kuş kanatlı ve ayaklı, elinde yılan olan bir kadın şeklinde tasvir ediliyordu.[17]

Eskiden adamın biri Benî Sakîf kabilesine ait bir taşın üzerine oturur, hacılar oradan geçtikleri zaman onlardan yağ ile kavut unu satın alıp bunları o taşın üzerinde karıştırarak onlar için yemek yapardı. Bir müddet sonra o adam öldü. Oradan geçen insanlar karıştırmak manasına gelen lett kökünden gelme 'Lât' adını vermişlerdir. Amr b. Luhay da onlara "Lât sizin rabbinizdir. O taşın içine girdi" demiştir.[18]

Lât'ın Tâif'teki önemi, sunağının bulunduğu bu şehrin turistik cazibesinden ve ekomik gücünden kaynaklanıyordu. Kureyşliler ile Sakīfliler arasındaki rekabet ve düşmanlık sebebiyle Tâif'teki beyaz taş Mekke'deki siyah taşın (Hacerülesved) karşılığı kabul edilmiş ve Tâif bir tür hac mekânı olmuştur. Kabileler arası görüşmeler sonucunda Kureyşliler, Tâifliler'e karşı olmalarına rağmen Lât kültünü benimsemişlerdir. Uzzâteyn (iki Uzzâ) diye adlandırılan Lât ve Menât eskiliklerine rağmen en önemlileri olan Uzzâ'nın kızları olarak kabul edilmiştir.[19]

Kuşkusuz İslâm öncesinde Taif, neredeyse Mekke'ye eş değer bir öneme sahip olmuştur. Taif'in bu gücünden istifade etmek isteyen Amr b. Luhay, paganizmi yeniden şekillendirirken burayı da unutmamıştır. "Allah'ın yazın Taif'te yaşadığını ve Taif'e Lât'ın vücuduna hulûl ettiğini; kışın ise Havran Bölgesinde ise Uzzâ'ya hulul ettiğini söyleyerek" hem Kureyş'in hem de Sakif'in tanrılarını yüceltmek suretiyle her iki kabileye ayrıcalık tanımıştır.[20]

Kuşkusuz bu durum Kureyş Kabilesi ile Sakif'i denk hale getirdiği gibi Lât'ı neredeyse Kâbe'ye eşit bir hale yükseltmiştir. Buraya da diğer bölgelerden hacca gelenler olduğu gibi Kâbe için var olan müesseselerin tamamı Lât için de oluşturulmuştur. Nitekim kare biçiminde işlen-

---

[16] Tevfik Fehd, "Lât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/107-108.
[17] Fehd, "Menât", 29/121-122.
[18] El-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 130.
[19] Fehd, "Lât", 27/107-108.
[20] Söylemez, Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri, 32.

miş bir taş olan Lât'ın üstüne bir de ev inşa edilmiş, üstü örtülmüştür. Aynen Kâbe gibi görevlileri de bulunan Lât'ın sidaneliğini, Sakif kabilesinden Muattiboğulları yapmaktaydı.[21] Lât'ın bulunduğu Taif şehrinin iklim özellikleride insanların oraya ilgisine katkı sağlamıştır.

İnsanlar Lât'a çok değer verdikleri için çocuklarına Lât'ın kulları anlamında "Zeydullât" ve "Teymullât" isimleri vermekteydiler.[22]

Hz. Peygamber'in Lât'ın kırılması emrini vermiş bunun üzerine 630 senesinde Taif'i kuşatmıştır. Ancak fetih mümkün olamayınca Medine'ye geri dönmüştür. Müslüman nüfusun artmasından çekinen Taifliler Hz. Peygambere teklif sunmaya gelmişlerdir. İstekleri kabul olmamış ve daha fazla ayakta kalamayacaklarını fark etmeleri üzerine İslâm'ı kabul ettiklerini ilan ederek memleketlerine dönmüşlerdir. Putu kırma noktasında Taiflilerin de kolay benimseyebilecekleri şahıslardan Ebu Süfyan ve Muğire b. Şu'be gitmiştir. Muğire b. Şu'be herkesin önünde Lât putunu yıkmıştır.[23]

3. Uzzâ

Arapların ibâdet ettiği meşhur putlardan birisi de Uzzâ'dır. Sözlükte "çok yüce, azize" anlamındaki Uzzâ kelimesi mübalağalı şekli olan "eazzenin" müennes halidir. Bilhassa Kureyş ve Kinâne kabilelerine ait olan bu put, aynı zamanda Gatafânlılar tarafından tapınılan dikenli bir ağaç (semüre) karşılığında da kullanılmıştır.[24]

Hz. Peygamber döneminde Mekke ve civarında Uzzâ'ya tapınma geleneği yerleşmiş durumdaydı. İbnü'l-Kelbî'nin verdiği bilgiye göre Uzzâ'yı ilk defa Gatafân kabilesinden Zâlim b. Es'ad put edinmişti. Bu put, Mekke'den Irak'a giderken sağda kalan Hurâd vadisinde bulunuyordu. İbn Es'ad üzerine bir ev inşa etmişti ve burada içinden birtakım sesler duyuluyordu. Putun yer aldığı mekâna kutsal ziyaretler düzenlenmiş, ona hediyeler ve kurbanlar sunulmuş, adına yıllık bayram düzenlenmiştir.[25]

Uzzâ, Nahle denilen üç dikenli ağacın adıdır. İnsanları oraya tapmaya davet ilk kişiler, Amr b. Rebîa ile Hâris b. Ka'b'dır. Amr halka şöyle dedi: "Taif serin olduğu için sizin rabbiniz yazın Lât'a, Tihâme sıcak olduğu için de kışım Uzzâ'ya gider."[26]

Araplar ve Kureyş bu putun adını yaşatmak için çocuklarına "Abduluzzâ" diye ad koyarlardı.[27]

---

[21] İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*,çev. Abdülvehhab Öztürk, 128.
[22] İbn Kelbî, *Kitabu'l-Esnâm,* çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, 49.
[23] Mehmet Mahfuz Söylemez (ed.), *Cahiliye Araplarının İlahları,* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 80-83.
[24] Şevket Yavuz, "Uzzâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/268-269.
[25] İbn Kelbî, *Kitabu'l-Esnâm,* çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, 52-53.
[26] Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah El-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 130.
[27] İbn Kelbî, *Kitabu'l-Esnâm,* çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, 53.

Uzzâ Kureyşliler tarafından önemli bir yere sahiptir. Ebu'l-Münzir dedi ki: Kureyşliler ve Mekke'de oturan diğer Araplar hiçbir puta, Uzzâ'ya gösterdikleri kadar saygı göstermediler.[28] Uzzâ en son ortaya çıkmışsa da Kureyş için en önemli bir put haline gelmiştir.

Uzzâ'ya Kureyş kabilesi dışında ve çoğu zaman başka tanrı veya tanrıçalarla beraber Gatafân, Kinâne, Huzâa, Sakīf, Ganî, Belî ve Ganem kabileleri de tapınmıştır. Bu kabileler Mekke'ye hacca giderken yolda telbiye okurlar, bu telbiyelerde Allah'a Lât, Menât ve Uzzâ'nın yüce tanrısı ve Kâbe'nin rabbi diye yakarırlardı. Bundan da anlaşıldığı üzere Cahiliye Dönemi'nde Arap kültüründe olan tanrı ve tanrıçalara tapınılsa da bunların arkasında yüce bir tanrı anlayışı yer almaktaydı.[29]

Kureyş kabilesi, Mekke'nin vadilerinden biri olan Huraz vadisinde, Sukam adındaki bir dağ yarığını Uzzâ'nın mabedi haline getirmiş ve buraya Kâbe kadar değer vermiştir. Yanında adına Ğabğab denilen bir de sunağı olan Uzzâ'ya gelen kurbanlar burada kesilir ve hazır bulunan zevat arasında pay edilirdi. Ğabğab, üzerine yemin edilebilecek kadar kutsal bir yer olarak kabul edilirdi.[30]

el-Uzzâ, Batn-ı Nahle'deki üç hurma ağacında barınan dişi bir şeytandı. Hz. Peygamber Mekke'yi fethettiği zaman Hâlid b. Velîd'i göndererek dedi ki: "Batn-ı Nahle'ye git, orada üç semure (hurma ağacı) bulacaksın, birincisini kes!" Gitti ve kesti. Döndüğünde Hz. Peygamber sordu: "Bir şey gördün mü?" "Hayır" dedi. "İkincisini de kes!" buyurdu. Gitti ve kesti, sonra Hz. Peygamber'e geldi. "Bir şey gördün mü?" diye sordular. "Hayır" dedi. "Üçüncüsünü de kes!" buyurdular. Bu defa gidişinde karşısında saçları karmakarışık, elleri ensesinde, dişlerini gıcırdatıp duran bir cadı ve buranın bekçisi olan Dübeyye es-Sülemî'yi gördü. Bekçi Hâlid'i görünce Uzzâ'dan yardım istedi, dedi ki:

Ey Uzzâ, bir saldırış saldır da, beni yalancı çıkarma!

Yürü Hâlid'in üstüne, eteklerini dola örtünü kaldır!

Çünkü bugün sen Hâlid'i öldüremezsen,

Utanç içinde devrileceksin, kendini koru!

Hâlid bu sözlere şöyle cevap vermiştir:

Ey Uzzâ seni inkâr gerek, sana övgü değil!

Gördüm ki Allah seni alçaltmış.

---

[28] İbn Kelbî, *Kitabu'l-Esnâm,* çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, 62.
[29] Yavuz, "Uzzâ", 42/268-269.
[30] İbn Kelbî, *Kitabu'l-Esnâm,* çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, 55; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, çev. Abdülvehhab Öztürk, 127.

Sonra ona vurdu, başını kopardı, o anda cadı, simsiyah kömür oldu. Sonra ağacı kesi ve bekçiyi öldürdü. Hz. Peygambere gelerek olan olayları anlattı. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Artık Araplar için Uzzâ yok. Bugünden sonra ona tapılmayacak."[31]

4. Hübel

Arapça'da "Ba'l" kelimesi özelde eşler arasında kadına göre daha güçlü ve hâkim konumda olduğu için evin efendisi koca manasında, üstünlük anlamı da taşıyan bu kelime herhangi bir şeye sahip olana malik anlamında. Ayrıca Araplar'ın Allah'a yakınlık kurabilmek için ilah edindikleri put olarak da adlandırılmıştır.[32] Kur'ân-ı Kerîm'de Ba'l kelimesi koca anlamında kullanılmıştır.[33] İslâm öncesi Şam ülkelerinde Ba'l, uzun zaman boyunca mâbud edinip tapındıkları ilahlarından biriydi. İnsana benzetilmiş bir heykel olarak sembolize ediliyordu. Bereket verme, yağmur yağdırma, verimli kılma gibi birçok fonksiyona sahip olan bir tanrı tasavvuru olarak kabul edilirdi. Sadece yağmur suyuyla sulanan ülkelerde bu kavram halen kullanılmaktadır.[34]

Hz. Peygamber risâletinden uzunca zaman önce Ba'l kavramı Araplarca kullanılan bir kavramdı. Bu kavramın Araplar'ın gündemine Şam'dan gelen bir heykelin adı olarak girdiği görüşü tercih edilmektedir. Amr b. Luhay'ın Hicaz'a getirip halkı ibâdete çağırdığı ilk heykellin Hübel putu olduğu da rivâyetler arasındadır.[35] Başka rivayetlere baktığımız zaman Amr b. Luhay'ın put getirmekten ziyade orda görmüş olduğu putperestlerin tapınma şeklini Hicaz'a geldiğinde insanlara anlatarak onları bu anlayışa yönlendirdiği de rivayetler arasında bulunmaktadır.

İslâm öncesi dönemde Kâbe'nin içinde ve çevresinde bulunan putların en büyüğü olan Hübel kırmızı akikten yapılma bir insan şeklinde tasvir edilmiştir. Sağ kolu kırık olarak Kureyş'e intikal eden bu puta daha sonra altın bir kol takılmıştır.[36]

Kâbe'de Hübel için yapılan ibâdet çok güzel bir şekilde organize edilmişti. Bir hacib devamlı olarak onunla meşgul olurdu. Onun adına getirilen kurban ve takdimleri kabul eder, fal oklarını çekerdi. Fal okları yöntemiyle Hübel için kaynaklarda bir defada yüz deve kurban edildiği belirtilmektedir.[37]

Kâbe içersinde ve etrafında bulunan putların en büyüğü ve en meşhuru olan Hübel'in en önemli işlevi önünde fal oklarının çekilmesiydi. Araplar her türlü işlerinde karar almak için

---

[31] İbn Kelbî, *Kitabu'l-Esnâm,* çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, 61.
[32] İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 11/58-59.
[33] Bakara 2/228; Nisa 4/128; Hûd 11/72.
[34] Muhammed İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed,* (İstanbul: Yarın Yayınları, 2019), 321.
[35] Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed*, 322.
[36] Ömer Faruk Harman, "Hübel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/444-445.
[37] El-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, çev. Yunus Vehbi Yavuz 123.

Hübel putuna başvurup onun önünde fal oku çekerlerdi. Putperest Cahiliye insanına göre Allah'ın muradı, Hübel'in önündeki fal oklarıyla tecelli ediyordu. Önemli kararların tamamını çekilen bu fal okları belirlerdi. [38]

Mekke'nin fethi ile birlikte Müslümanlar Hz. Peygamber'in önderliğinde Kabe'nin etrafında bulunan birçok putu yıkmıştır. Hübel de bunların arasında bulunan bir puttur.

SONUÇ

Cahiliye Dönemi insanlarında Allah inancı var olmakla birlikte O'na ulaşma yolunda aracı olarak putları kullanmışlardır. Bu dönemde halkın inanç yapısını şekillendiren yapı taşlarından birisi de kültürdür. O dönemde kültürü daha çok ön plana çıkaran ata kültü olmasıdır. Atalarından kalan bu inanç anlayışı ile yapacakları işlerde ve hayatlarının çoğu yerinde etki sahibi olmuştur. Bu putların her birine ayrı bir anlam yükleyerek farklı şekillerde ibâdet etmişlerdir.

Hz. İbrahim'in peygamberlik döneminde de şahit olunan put inancının devam etmesindeki en büyük sebep: yaşayan kültüre kolay uyum sağlaması ve nefislere hoş gelmesinden dolayıdır. Değinmiş olduğumuz dört büyük put, İslâmiyet'in gelmiş olduğu bu bölgede önemli bir işleve sahip olması ve halkın bu putlara bağlılığından dolayı eski inançlarını terk edemediklerini görmekteyiz. İslâmiyet'in zuhûr etmesiyle birlikte tevhid inancı yayılarak putlar yıkılmış, doğrudan Allah'a ibâdet etmesi istenmiştir.

[38] İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdudîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvi ed-Dîmaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l Kur'âni'l Azim*, (b. y. : Dâru'l Kitap, 1418/1998), 3/20.

KAYNAKÇA

Cevad Ali. *Mufassal fî tarîhu'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. b. y. : Bağdat, 1413/1993.

Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed.* İstanbul: Yarın Yayınları, 8. Basım, 2019.

Dinçer, Hakkı. *Kur'an'da Adı Geçen Putlar ve Cahiliye Arapları'nın Ulûhiyet Anlayışında Putların Yeri.* Çanakkale: On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cit. b. y. : Dâru Sâdır, 1397/1977.

El-Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Fehd, Tevfik. "Lât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/107-108. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Fehd, Tevfik. "Menât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/121-122. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Harman, Ömer Faruk. "Hübel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/444-445. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2018.

İbnu'l-Kelbî, Ebü'l-Münzîr Hişam b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kufî. *Kitabu'l-Esnâm.* çev. Beyza (Düşüngen)Bilgin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdudîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvi ed-Dîmaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru'l Kur'âni'l Azim*. 4 Cilt. b. y. : Dâru'l Kitap, 1418/1998.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. b. y. : Dâru Sâdır, 1405/1985.

Muhammed b. Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Muhabber*. çev. Adem Apak-İsmail Güler. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri". *Milel ve Nihal Dergisi* 11/1 (Haziran 2014), 9-50.

Söylemez, Mehmet Mahfuz (ed.). *Cahiliye Araplarının İlahları.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî. *el-Câmi‘ul-Beyân an Te’vilu’l-Kur‘an*. thk. A. Muhammed Şâkir. 24 Cilt. B. y. : Müessetü’r-Risâle, 1420/2000.

Yavuz, Şevket. “Uzzâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 42/268-269. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

CAHİLİYE DÖNEMİ TANRI ANLAYIŞININ TOPLUMSAL YAPIYA ETKİLERİ

Ömer Faruk Işık*

GİRİŞ

Tebliğimizde İslâm tarihine din sosyolojisi açısından bakmaya çalışacağız. Çalışmamızda yapısal-işlevselcilik, çatışma kuramı ve sembolik etkileşimcilikten yararlanmaya çalışacak, İbn Haldun'un kavramlarından faydalanacağız. Yapısal-işlevselcilik bize toplumların değerlerinin onları nasıl bir arada tutucu fonksiyonlar icra ettiklerini anlamamıza yardımcı olacak olacaktır. Çatışmacı kuramdan bakarak Cahiliye toplumunu oluşturan değerlerle İslâm'ın yerleştirmek istediği değerlerin ve etki ettikleri dünya görüşlerinin neden uzlaşamadıklarını anlamaya çalışacağız. Sembolik etkileşimcilik ise bizlere dini sembollerin insanlara kazandırdıkları duygu yoğunluğunun değer hatırlatıcı fonksiyonlar icra ettiklerini anlamamıza yardımcı olacaktır. İbn Haldun'un kan bağına dayalı toplumları anlatmak için kullandığı *neseb asabiyeti* terimini kabileleri anlatmak için kullanacağız. Yine İbn Haldun'un *sebep asabiyeti* terimini de İslâm'ın kurmak istediği idealler etrafında birleşen toplumu tanımlamak için kullanacağız.

A. Hakim Olan İnanç Kültürü

Cahiliye toplumu genel anlamda kendine has erdemleri ve doğal kabul edilen haksız uygulamaları olan bir toplumdur. Misafirperverlik, cömertlik, cesaret, ticaret ve şiir yani sanatlı söz söyleme gibi erdemleri olduğu gibi doğal görülen yağmacılık, vb. gibi haksız davranışlara da sahip bir toplumdur. Bunda şüphesiz coğrafi konumun da etkisi olmakta aynı zamanda Mekke gibi dini bir önemi olan Kabe'nin etkisiyle etrafına kurulan şehirden geçen ticaret yollarının etkisiyle pekte kapalı olmayan bütün Arap Yarımadası'nda ticaret bağlarıyla kurulan ilişki mevcuttur. Mekke'de yerleşik hayatın etkisi, Arap Yarımadası'nın genel karakteristik yapısı olan göçebeliğin etkisi ve Yemen'den başlayıp Hicaz üzerinden geçen ticari ağaların etkisiyle

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, faruisk@gmail.com.

Mekke ve orada oturanlara duyulan bir saygı vardır.[1] Mekke'de siyasi bir otorite boşluğu bulunmasına karşın kültürel önemi bütün Arap Yarımadası boyunca kabul edilmektedir.

Cahiliye Dönemi tanrı anlayışına baktığımızda çok tanrılı bir dini yapıyla karşılaşmaktayız. Antik toplulukların pek çoğunda yaygın olan bir din algısı ve tanrı anlayışının hakim olduğu bir yapıdır. Çok tanrıcılık veya yunanca bir terim olarak politeizim birden fazla ilahi varlığın olduğu dini yapıları tarif eder. Bu dini yapının farklı versiyonları olmaktadır. Cahiliye Araplarının inançlarına bakıldığında bütün tanrıların üstünde bir yüce yaratıcının olduğu ve bu yaratıcın sembolleştirilmemesi kendine has bir yapıdır. Yüce bir yaratıcı olarak Allah'ın varlığının kabulü yanında aracı putları tanrılaştıran bu dini yapı ortak koşmak anlamına gelen şirk terimi ile ifade edilmektedir.[2]

Arap Yarımadası'ndaki putperestliğe kendine has kimliğini kazandıran Hz. İbrahim'den gelen tevhid geleneğinin bozulması hasebiyle olduğu düşünülmektedir. Üstün bir tanrı olarak Allah'ı kabul edip putları aracı kılmanın bu geleneğin bozulmasıyla oluşması muhtemeldir. Araplar arasında sadece putlar değil dikili taşlar vs. gibi şekiller ve sembollere de tapılmaktadır. Bunları koyacak evler inşa etmeleri de gelenek halini almıştır. Kabileler kendi putlarını bu amaçla inşa edilen evlere koyuyor[3] ve Allah has olan ibadetler bu semboller üzerine gerçekleştiriliyordu.[4]

Mekke bölgesinde Allah'a ulaşmada aracı olarak kabul edilen bu aracı putların yoğundur. Bunun nedeni Mekke'de kurulan panayırlar ve Yemen, Şam arasında yapılan ticaret yolculuklarında bir durak olmasıdır. Bu durum farklı putlara sahip olan kabilelerin Mekke'ye gelmesi ile bu bölge de putların sayısı artmıştır.[5] Biz bu sembollerin kabileleri yüceltici simgeler olduğunu ve bu evlere putlarının konulmasının o kabilelerin saygınlığının tanınmasında bir araç olduğunu düşünmekteyiz. Buna sembolik etkileşimci görüşten bakacak olursak sembollerin bir duygu aktarımı sağlaması[6] ve böylece orada yaşayan insanların en büyük statü aracı olan kabilesinin şerefinin ve varlığının kabul edilmesi olabilmektedir. Bu durumu her kabilenin kendisine özel tanrısı olmasıyla anlamlandırabiliriz.[7]

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, faruisk@gmail.com.

1 Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 3. bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2016), 30.

2 Mustafa Sinanoğlu, "İslâm Asiklopedisi, Şirk", https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sirk, 12 Mart 2020.

3 Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 19.

4 Ayhan Kalaycı, "İslâm Öncesi Mekke Sitesinde Sosyal Yapı" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 38-39.

5 Şinasi Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", içinde *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2016), 13.

6 Ruth A. Wallace ve Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas, 3. bs (Ankara: Doğubatı, 2012), 285-86.

7 Kalaycı, "İslâm Öncesi Mekke Sitesinde Sosyal Yapı", 45.

Çok tanrı inançların toplumsal yapıya etkileri her zaman olumsuz yönde olmamıştır. Bu inanç sistemi içerisinde farklı tanrılara sahip insanlar bir arada yaşayabilmişlerdir. Çok tanrılı dini yapılarda inancın sosyal hayatta din üzerinde çatışmalardan çok uyuma etkilerinin olduğu söylenebilir. Bunu Yunan-Roma devlet anlayışı üzerinden anlamlandırabiliriz. Çok tanrılı bir toplumda insanların birbirlerinin tanrıları üzerinden çatışmadan bir arada yaşayabilecekleri kurallar düzenleyerek sosyal hayatı sürdürmeye çalışmışlardır. Lewis'ın da belirttiği şekliyle İslâmiyet öncesi Mekke toplumunda bu sisteme benzer yapıların işaretleri bulunmaktadır.[8] Üstelik bu konuda cahiliye Araplarının putlarına karşı rahat tavırları olduğuna putlara duyulan derin bir saygının bulunmadığına dair şu örnekleri aktarmak istiyorum.

"*Eski bir arap şiirinde anlatıldığı gibi bir kabile (Beni Hanife) yenilebilen bir şeyden put yapmış, sonrada aç kalınca yaptığı putu yemiştir.*"

İbn Hişam daha başka benzer olaylar nakleder:

"*Sa'd adı puta ibadet etmek isterken, yanındaki devesi kalı puttan ürküp kaçınca putu taşlayan adam, devesini yakalayıp şöyle der: "Sa'd hiçbir şey bilmeyen bir topraktan bir kaya parçasından başka bir şey değil. Ne bir yanlışa ne de doğruya iletmez.*

Babasının intikamı için Zu'l-Hala'nın yanına geldi. Orada bulunan oklarının attı. Ok intikam almaması için çıktı. Bunu üzerine puta döndü, ona taş attı.[9]

Bu rahat tavrın yanında Mekke'de putlara tapınmayı reddeden bir ve tek olan yaratıcıya inandığını belirten Haniflerin bulunduğu ifade edilmektedir.[10] Bunlara baktığımızda kurumsallaşmış bir dini yapıdan ziyade putları kabul etmeyen daha ziyade bireysel olduğunu düşündüğümüz muhalif bir tavırdır. Mekke'de bunlara da pek ciddi bir tepkinin olduğuna rastlamıyoruz.

Bunun yanında Cahiliye Arapları arasında ahiret inancının pekte güçlü olmadığını söylemek mümkündür.[11] Bu durum aslında fala, şansa, talihe olan inancı kuvvetlendirici bir etki yapmaktadır.

Sonuç olarak İslâmiyet öncesi Arap Yarımadası'na baktığımızda pek çok dini geleneğin bulunduğunu söyleyebiliriz. Yahudilik, Hristiyanlık Sabiilik, Putperestlik vs. bütün bu inançlara sahip kabileler muhakkak derin bir hoşgörü ve barışla bir arada yaşıyor olmasalar da en azından ticari hayatı paylaşıyorlar. Birbirlerinin panayırlarında mallarını satıyor çatışmalar dini konulardan çok çöl hayatının zorluğundan dolayı adet olmuş yağmacılık veya kabile üstünlüğünü kanıtlama amacıyla gerçekleşmektedir. Hepimizin aşina olduğu bir bilgi olarak Müslümanların

---

[8] Bernard Lewis, *İnanç ve İktidar: Orta Doğu'da Din ve Siyaset*, çev. Ayşe Mine Şengel, 2. bs (Ankara: Akılçelen, 2017), 70.

[9] Kalaycı, "İslâm Öncesi Mekke Sitesinde Sosyal Yapı", 43.

[10] Sinanoğlu, "İslâm Asiklopedisi, Şirk".

[11] Kalaycı, "İslâm Öncesi Mekke Sitesinde Sosyal Yapı", 48.

Habeşistan'a yaptıkları hicrette Necaşi'nin karşısında Müslümanlar ve Mekkeli müşriklerin açıklamalar yapması,[12] Hz. Muhammed'in Roma imparatoruna gönderdiği mektupta bilgi almak için Ebu Süfyan'ı çağırması[13] Bu insanların putperestler olarak Arap yarım adasının her tarafına gitmeleri inanca bakılmaksızın ticari ilişkiler geliştirildiğini göstermektedir. Mekke putperestliği inanç konusundaki esnek yapısına rağmen sıra İslâm'a geldiğinde ticari ilişkiyi bile kesecek boyuta gelmesi dikkat çekicidir.[14]

Bunun inançtan öte putların atalar kültünü canlı kılan bir sembol değerinin olduğunu[15] söyleyebiliriz.[16] İslâm'ın ise bu atalar kültüne muhalif bakışı sebebiyle bir çatışma alt yapısını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu durum Cahiliye Araplarının kan bağına dayalı neseb asabiyetinine aykırı olarak İslâm'ın oluşturmak istediği sebep asabiyetiyle zıtlıklar oluşturmasından kaynaklanmaktadır.[17]

B. Din, Kabile ve Statü İlişkisi

Sosyal statü kişini toplum içerisinde verili olarak içine doğduğu ya da kendi çabasıyla kazanarak elde ettiği sosyal pozisyonudur diyebiliriz.[18] Cahiliye Dönemi'ne baktığımızda bir statü aktarım aracı olan kabile bağıyla insanların hayatında etkili olanın verili statü olduğu görülmektedir. Kazanılan statüler ise bireylerin çabalarıyla elde ettikleri statülerdir. Bununda Cahiliye Dönemi'nde insanların bağlı bulunduğu kabilenin saygınlığını arttırdığı görülmektedir. Cahiliye toplumunda temel statü sağlayıcıların erkek olmak, erkek çocuk sahibi olmak,[19] savaşalar da gösterilen kahramanlıklar, sahip olunan ekonomik güç vs. gibi unsurlar olarak görülmektedir. Dini bakımdan statünün ise daha ziyade Kabe ve onu ziyarete gelenlerin ihtiyaçlarını karşılama yoluyla elde edildiği görülmektedir. Kabe'nin saygın konumu Kureyşlilerin ticari hayatta hem imparatorluklarla hem de Arap kabileleri ile olan ticari anlaşmalarda onlara kolaylıklar sağlamaktadır. Kusay b. Kilab[20] ve Haşim[21] bu konuda özellikle başarılar elde eden insanlardır.

Putların bulunduğu Kabe ve Kabe'nin bulunduğu Mekke'nin koruyucusu olma sıfatıyla saygın bir statü elde eden Kureyş kabilesi Arap Yarımadası'nın genelinde saygı görmektedir.

---

[12] İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 6. bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 105.
[13] Sarıçam, 249.
[14] Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi-İlk Dönem*, 8. bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2011), 248.
[15] Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 347.
[16] Çirkin bir iş işledikleri vakit, "Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk, Allah da bize bunu emretti" derler. De ki: "Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez. Siz bilmediğiniz şeyleri Allah'ın üzerine mi atıyorsunuz?" Ara'f 7/28.
[17] Hüsnü E. Bodur, "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslâm Birliğine Doğru", *Akademik Siyer Dergisi*, sy 1 (2020): 54-55.
[18] Joseph H. Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, 1. bs (Ankara: Anı YAyıncılık, 2012), 35.
[19] Onlar, kızların Allah'a ait olduğunu iddia ediyorlar. Hâşâ! Allah bundan münezzehtir. Beğendikleri de (erkek çocuklar) kendilerinin oluyor. Nahl, 57
[20] Kalaycı, "İslâm Öncesi Mekke Sitesinde Sosyal Yapı", 67.
[21] Bodur, "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslâm Birliğine Doğru", 55.

Bu saygınlığın temelinde dini bir koruyuculuk kimliği ve ticari ilişkilerle elde edilen ekonomik gücün olduğu görülmektedir. Burada din ve ticari ilişkiler arasında karmaşık bir ilişkinin olduğunu vardır. Dini ziyaretlerle Kureyş ticari ağlarını geliştirmekte ticari ilişkilerle elde ettiği gelirlerle ziyarete gelen hacılara ikramlarda bulunmakta bu sarmal ilişkilerle saygın bir statü kazanmaktadır.[22] Kureyş suresinde yaz ve kışın yaptıkları yolculukların onlara kolaylaştırılmasından bahsedilmesi bu evi (Kabe'yi) korumaları sebebiyle olduğu hatırlatılmaktadır. Bunda bu saygın evi koruduğu için Arapların genelinde yaygın olan yağmacılığın Kureyş kervanlarına karşı yapılmaktan çekince duyulması[23] veya yaptıkları ticari anlaşmalar da kolaylık sağlaması muhtemeldir.[24] İslâm'a olan tepkinin ise Araplar arasında daha önce belirttiğimiz pekte güçlü olmayan ahiret inancının bu insanlara elde ettikleri konumu mevcut inançlarının bir nimeti olarak görmesinin de etkilidir.

İslâmiyet ile birlikte bu statü sağlayıcıların sarsılması ve kabile insanlarının değer verdiği statü sağlayıcılarına bir karşı çıkışın olduğu görülmektedir. Bu durum İslâm'a en büyük karşı çıkış sebebinin değerler çatışması üzerinde olduğu görülmektedir. Bunun sadece dini boyutu değil ekonomik ve siyasi kaynaklarının da olduğu görülmektedir. Mekkelilerin kabileleri temsil eden böylece kabile bağlarını güçlendiren putları vardır. Onlara siyasi saygınlık kazandıran ise Mekke'ye putları ve Kabe'yi ziyarete gelen Arapların ihtiyaçlarını karşıladıkları için Kureyşlilere gösterdiği saygıdır. Bu ziyaretlerin en büyük ekonomik getirisi de Ukaz panayırıdır. Mekkeliler hac ve panayır kurulma zamanın aynı tarihlere denk getirmek için zaman zaman Haram Ayların yerini değiştirmekteydiler.[25] Bu durum bize inanç ve ekonominin ne kadar iç içe olduğunu göstermektedir. Ayların gerektiğinde yerlerini değiştirmek Kureyş gibi ticarete dayalı bir ekonomisi olan kabile için muhakkak önemli olmalıdır. Bu kararların alındığı Daru'n-Nedeve'de söz sahibi olmak için ise yine güçlü bir statüye ihtiyaç söz konusudur. Bu haliyle Mekke'de genel olarak dini ve siyasi işler Darü'n-Nedve'de idare edilmektedir.[26]

Bu idare güçlü bir otorite değildir. Çölde özgürlüğüne düşkün olan Araplar için katı bir otoriteye bağlılık pek düşünülemez bir şeydir ancak kendi arzularına da uymaları halinde kabile şeyhlerinin veya Daru'n-Nedeve'de toplantıları idare eden reisin görüşlerine de uyuluyordu.[27]

İslâm'ın kabile değerlerine bağlı bu insanlara yeni değerler ile karşı çıkması tepki çekmesinin en büyük etkisidir. Bu bağlam da yapısal-işlevselci yaklaşım açısından toplumu bir ara da

---

[22] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 61-62.
[23] Günaltay, 62.
[24] Bodur, "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslâm Birliğine Doğru", 55.
[25] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 59-60.
[26] Kalaycı, "İslâm Öncesi Mekke Sitesinde Sosyal Yapı", 75-76.
[27] Kalaycı, 78-79.

tutan en güçlü etken insanları ortak bir bilinçle hareket etmeye yönelten değerlerdir. Bu değerler sürekli olarak belirli şekillerde hatırlatılır bu sayede grup bilinci oluşturulur.[28] İslâm Cahiliye Dönemi'nin hem putlarına hem de onların grup kimliğini canlı tutan değerlerine karşı çıkmış daha üst bir kimlik kazandırmak için kendi değerleri ile yeni bir toplum inşa etmiştir.[29] Nitekim Cahiliye'nin bir diğer anlamı olarak Maide suresi dördüncü ayette hayata anlam veren temel referans olarak Allah'ın gönderdiği vahiyleri değil atalarını buldukları yol üzere devam eden bir toplum kast edilmektedir.[30]

Bu durum değerlerin en güçlü meşrulaştırıcısı olan dini anlayışlar üzerinde gerçekleşmesine sebebiyet vermektedir. Öyle ki Mekkeli müşrikleri putları etrafında daha fazla kenetlemiştir. Nitekim bu dönemde karşı çıkışın en büyük etkisi mevcut statüleri koruma çabasıdır. Aslında Kureyş'in ileri gelenleri tam olarak kendinden beklenenleri yerine getirmeye çalışmakta ve kendilerine saygınlık kazandıran Kabe ve içindekileri koruma çabasındadır.[31]

Bireylerin sahip oldukları benzer nitelikler doğrultusunda gerçekleşen sınıflara sosyal tabakalaşma denilmektedir.[32] Tabakalaşma cahiliye toplumunda son derece katıdır. Köleler, hürler, mevaliler vs. bunun yanında kabileleri de birer tabakalaşma sayabiliriz. İslâm bu tabakalaşmaların karşısındadır. Her şeyden önce cahiliye toplumunda kişiliği tanınmayan bir kölenin şahsiyetine saygı gösterilmesi beklenmektedir. "Hepiniz Adem'densiniz Adem ise topraktandır." diyerek. Cahiliye toplumunda içine doğduğunuz kabileyle size aktarılan statüye karşı bir değeri olmayan kölelere daha yaratılışta eşit gözle bakılması istenmektedir.[33] Eğer sebep asabiyeti hakim olursa bir toplumda ancak o zaman kendisiyle aynı idealleri paylaşan insanlarla kardeş olunabilir. Kafirun suresine bu açıdan baktığımızda İslâmiyet ile putperestlik arasında değerlerin kesinlikle uyuşmayacağını göstermektedir.

Hz. Muhammed'e gönderilen ilahi mesaj başta tevhidi emrediyordu. Bununla birlikte Arapların kendi hakim kültürü içerisinde doğal kabul edilen haksız uygulamalara da karşı çıkıyordu. Bu anlamda alışıla gelen cinsiyet rollerine, rızık kaygısıyla çocukları öldürmeye,[34] yağmacılık yoluyla elde edilmeye çalışılan gelirlere, kabile bağları yoluyla aktarılan statülerle karşı çıkıyordu. Başta inançlarıyla pek tepki çekmeyen Müslümanlara mevcut kültüre karşı çıkan değerleri savunması sebebiyle tepkilerin arttığını görüyoruz.[35]

---

28 Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 52.

29 Bodur, "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslâm Birliğine Doğru", 60.

30 Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", 11.

31 Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 42.

32 Fichter, 44-45.

33 Halil Aydınalp, "Sosyal Çatışma Sürecinde Din", içinde *Din Sosyolojisi El Kitapı*, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 2. bs (Ankara: Grafiker, 2013), 647.

34 "Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Onları da, sizi de biz rızıklandırırız. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahtır." İsrâ 17/31.

35 Bodur, "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslâm Birliğine Doğru", 60.

Mekke'de yaşayan ve buranın koruculuğunu üstlenen kabile olarak Kureyş'in üstün statüsü mevcut dini atmosfere dayanıyordu. Hatta Hz. Muhammed'in başta bir suikasta gitmemesinde de yine bu statü sahibi kabileden olmasıdır. Elbette Kureyş'in bu üstün statüsünün tek getirisi saygı değildir. Ekonomik menfaatlerde sağlamaktadır.

Bu saygın statüyü sağlayan değerlere Hz. Muhammed Hanifler gibi sadece inançsal bir muhalefet göstermemiş, vahiy boyutuyla kurumsallaşmış kendi değerleri olan bir dinle karşı çıkış göstermiştir.[36] İslâm ile birlikte sebep asabiyetine dayandırılarak oluşturulmak istenen kültürel yapıya ise karşı çıkışlar mobilizasyonu güçlendirici bir etkiye sahip olan din üzerinden gerçekleşmeye başlamıştır.

C. Çatışma Etkenleri

Cahiliye Araplarını birbirlerine bağlayan inanç kültür ve değerler onların içinde yaşadıkları hayatı anlamlı kılmalarını sağlıyordu. Bu bağlam da inanç, kültür, ekonomi vs. hayatın her alanı onlar için olması gerektiği gibiydi. Kureyş özeline bakıldığında mevcut dini atmosferden hem ekonomik hem siyasi pek çok faydalar elde etmiş bir kabileydi. Putlarını eleştiren Hanifler ile birlikte de yaşıyorlardı. İslâm ise mevcut inanç yapısına karşı olmakla kalmayıp sistemli kuralları olan değerler üreten vahiy temelli bir din olarak Hz. Muhammed'e gönderilmeye başlanınca hayatın her alanını düzenleyici bir etki göstermiştir. Marks'ın ifade ettiği açıdan bakılacak olursa bir üst yapı kurumu olarak din ekonomi ilişkilerinden doğmaktadır.[37] Bu açıdan bakıldığında Kureyş ileri gelenlerin karşı çıkmasında ekonomik kaygıların etkisi olduğu kabul edilebilir. Weber ise bir toplumsal çatışmada ekonominin tek neden olamayacağını toplulukların paylaştığı hayat biçiminin de çatışmada etkisi olduğuna dikkat çekmiştir.[38] Bizde ikinci görüşün daha kapsayıcı olduğu ve kabile tipi toplumların aileden gelen saygınlıkları ve paylaştıkları hayat biçiminin meşruiyetine inanmaları ve bunu değiştirmek isteyene tek karşı çıkışın ekonomik gerekçelere dayanmayacağına inanıyoruz.

"Mahzûmoğulları" na mensup Ebû Cehil" in verdiği cevap bunu açıkça ortaya koyuyordu: "Biz ve Abdümenâfoğulları şan, şeref hususunda çekiştik durduk. Onlar (halka) yemek yedirdiler, biz de yedirdik. Onlar (arabuluculuk ederek) diyet yüklendiler, biz de yüklendik. Onlar bağışta bulundular, biz de bulunduk. Onlarla kulak kulağa giden iki yarış atı durumuna geldiğimizde ise onlar, "İçimizde kendisine gökten vahiy gelen bir peygamber var." dediler. Biz nasıl onların dengine ulaşacağız? Vallahi, biz ona ebediyen inanmayız ve onu tasdik etmeyiz!"[39]

[36] Bodur, 57-60.
[37] Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 115.
[38] Wallace ve Wolf, 116.
[39] Mehmet Emin Özafşar vd., *Hadislerle İslâm,* 5. bs c. 7, (İzmir Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 2019), 228. (https://hadislerleİslâm.diyanet.gov.tr/sayfa.php?CILT=7&SAYFA=228 Erişim 15 Mart 2020)

Yukarıdaki alıntı bizlere Cahiliye Arapları arasında şeref unsurlarının neler olduğuna dair ipuçları vermektedir. Bununla birlikte Hz. Muhammed ve İslâm ile olan çatışmalarda kabile ruhunun etkilerine dair işaretler göstermektedir.

Hz. Muhammed'in vefatının ardından ise geçmişteki çatışma unsurlarının yeniden üretildiğini görmekteyiz.[40]

SONUÇ

Dinler tanrı anlayışına bağlı olarak kurumsallaşmaktadır. Tanrı anlayışının etkisi sadece dini anlayışı değil toplumu oluşturan her alana etki etmektedir. Nelere saygı duyulacağından nelerden uzak durulacağına kadar kültürün her alanını etkisiyle doldurmaktadır.

Bir Hristiyan ile bir Müslüman'ın tanrı anlayışı sadece dini anlayışını değil dinden etkilenen hayatın tüm alanlarını da etkileyeceği gerçektir. Tanrı'nın seçtiği halk olduğuna inan bir Yahudi'nin bir Budist ile aynı dünya görüşüne sahip olmayacağı da bir gerçektir.

Bu anlayış sadece bağlı bulunulan dini değil dinler içerisinde ortaya çıkan görüşleri de etkilemektedir. Mekkeli müşrikler Allah'a kendilerinin ulaşmaya layık olmadığına inandığı için aracı putlara ihtiyaç duyuyorlardı. Bazı din anlayışlarında bu durum farklı şekillerde de olsa bugünde yaşamaktadır. Bu durum şüphesiz sadece din anlayışına değil hayatın her alanına etki edecek bir hal almaktadır. İnsanların birey olarak kendilerini var edebilecekleri bir kültürel yapı yerine ahiretini ve bu dünyasını kurtarmak için aracılara ihtiyaç duyan bir din anlayışına zemin hazırlamaktadır.

İnsanların içine doğdukları dünyayı sorgulamadan kabul etme ve *'zaten böyledir'* ile açıklama eğilimleri vardır. Hz. Muhammed'in peygamber olarak görevlendirildiği yerde de bu haliyle hazır bir toplum vardır. Bu toplum kendisine kimlik kazandıran ve fayda sağlayan değerlerin yanlışlığını kabul etmek istememiş ve çatışmalar gerçekleşmiştir. İslâm bu toplumun yanlışlarına dikkat çekmiş ve onu ihya etmiştir. İslâm'ın idealleri etrafında bütün insanlığı kuşatıcı değerlerle birleşen bu toplum gelişmeler göstermiştir. Fakat geçmişinden kopamayıp kabile değerlerine sarıldığı dönemlerde bu gelişimin devamlılığı sağlanamamıştır.

Bu gün Müslüman toplulukların yeni değerler üretmek için İslâm'ın geldiği dönemde insanları davet ettiği gibi hayatı anlamlandıran referans noktalarına bakmaları ve bütün insanlığı kuşatıcı değerler üretmeleri halinde gelişmeler göstereceklerini düşünmekteyiz.

---

[40] İbrahim Sarıçam, *Emevi Haşimi İlişkileri: İslâm öncesinden Abbasilere Kadar*, 4. bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 253; Bodur, "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslâm Birliğine Doğru", 58.

KAYNAKÇA

Aydınalp, Halil. "Sosyal Çatışma Sürecinde Din". Içinde Din Sosyolojisi El Kitabı, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 2. bs, 645-69. Ankara: Grafiker, 2013.

Bodur, Hüsnü E. "Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslâm Birliğine Doğru". Akademik Siyer Dergisi, 1/1 (2020): 50-62.

Fichter, Joseph H. Sosyoloji Nedir. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.

Günaltay, Şemseddin. İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri. 3. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2016.

Gündüz, Şinasi. "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği". İçinde Cahiliye Araplarının İlahları, ed. M. Mahfuz Söylemez, 11-50. Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2016. https://hadislerleİslâm.diyanet.gov.tr/sayfa.php?CILT=7&SAYFA=228. Son Erişim Tarihi 15 Mart 2020.

Hizmetli, Sabri. İslâm Tarihi-İlk Dönem. 8. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2011.

Kalaycı, Ayhan. "İslâm Öncesi Mekke Sitesinde Sosyal Yapı". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

Lewis, Bernard. İnanç ve İktidar: Orta Doğu'da Din ve Siyaset. çev. Ayşe Mine Şengel. 2. bs. Ankara: Akılçelen, 2017.

Özafşar, M. Emin, vd. Hadislerle İslâm. 5. bs. 7. c. İzmir: D.İ.B. Yayınları, 2019.(https://hadislerleİslâm.diyanet.gov.tr/sayfa.php?CILT=7&SAYFA=228 Erişim 15 Mart 2020)

Sarıçam, İbrahim. Emevi Haşimi İlişkileri: İslâm öncesinden Abbasilere Kadar. 4. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Sarıçam, İbrahim. Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı. 6. bs. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2011.

Sinanoğlu, Mustafa. "Şirk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Asiklopedisi*. (https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sirk, 12 Mart 2020).

Wallace, Ruth A., ve Alison Wolf. Çağdaş Sosyoloji Kuramları. Çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas. 3. bs. Ankara: Doğubatı, 2012.

CAHİLİYE DÖNEMİNDE NAMAZ

Tuğba Dalay*

GİRİŞ

İslâm Dini'nin şartlarından biri olan namazın, diğer ilahi dinlerdeki ritüellerini tam olarak bilmemekle beraber namaz ibadetinin var olduğu kanaatindeyiz. Nitekim, Kur'ân'da Hz. Adem, Hz. Nuh ve Hz. İbrâhim'den sonra namazı terk eden nesillerin geleceği,[1] Hz. Zekeriya'nın namaz kıldığı,[2] Hz. İsmâil'in halkına namazı emrettiği[3], Hz. Lokman'ın, oğluna namazı hakkıyla kılmasını öğütlediği,[4] Hz. Musa'ya Allah'ı anmak üzere namaz kılmasının emredildiği,[5] yine Ashâb-ı Kehf kıssası anlatılırken mescit kelimesinin zikredilmesinden[6] hareketle ilk dönemlerde de namaz ibadetinin var olduğunu söylemek mümkündür.[7]

Namazın, Hz. İbrâhim ve oğlu İsmâil'in vefatından sonraki durumu tartışmalara vesile olmuştur.[8] Dönemin Mekke halkının ise Hz. İbrâhim'den kalan bazı ibadetleri uygulaması kimi uzmanlara namazı bildiklerini düşündürmüştür. Çağdaşları Yahudilerden, öğrendikleri de ihtimal dahilinde olan[9] Arapların, bu ibadeti bilip bilmedikleri, biliyorsa da günümüzdeki şekliyle uygulayıp uygulamadıkları, araştırmamızın asıl konusudur.

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, dalaytugba@gmail.com.

[1] Kur'an Yolu Meâli, çev. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıcı - İ. Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), el-Meryem 19/59.

[2] el-Âl-i İmrân 3/39.

[3] el-Meryem 19/55.

[4] el-Lokmân 31/17.

[5] el-Tâhâ 20/14.

[6] el-Kehf 18/21.

[7] Kâmil Yaşaroğlu, "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/350-357.

[8] Mahfuz Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı? (*İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 15.

[9] Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı?*, 15.

[10] Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 872.

A. Müşriklerde Namaz

Cahiliye Araplarının, inançlarına bağlılıklarından dolayı ibadet etmediklerini söylemek zordur. İbadetlerinden biri olan salâtın, içeriği merak konusu olmuş günümüzdeki namaz ile benzerliği araştırılmıştır. Türkçede namazın karşılığı olarak bilinen salât, dua ve istiğfar[10] manasına gelmektedir. Bununla birlikte çok daha geniş anlam örgüsüne sahip olduğu bilinir. Nitekim ibadet, tapınma, bağışlanma, yanma, ateşle yakmak[11] gibi değişik anlamlarda da kullanılan salât, İslâm Dini'nde ise rükû, secde ve belirli hareketler ile sabit kurallara sahip olan fariza için kullanılmaktadır.[12] Kur'ân ise müşrikler için kullanılan salât kavramını "muka ve tasdiye" olarak nitelendirmektedir.

Kur'ân'ı Kerîm'in, "*Beytullah'ın yanında onların salâtı ıslık çalmak ve el çırpmaktan ibarettir. Madem öyle, küfrünüze karşılık azabı tadın!*"[13] âyetinde geçen salât kavramının, -namazdan farklı- tapınma[14] olarak anlaşılması da mümkündür. Kaynaklarımızda, ıslık çalma anlamında olan mukanın, aslında kuş[15] tasdiyenin ise faydası olmayan ses anlamına geldiği[16] ifade edilmiştir. Bununla birlikte muka ve tasdiyenin, Arap inanışı[17] veya Cahiliye hareketlerinden bir hareket[18] olduğuna da değinilir. Hz. Peygamber ile alay etmek veya O'nu rahatsız etmek için yaptıklarına dair[19] rivayetler olsa da müşriklerin yapmış olduğu bu ritüelden sonra yanaklarını toprağa koyup secde etmeleri[20] yaptıklarını ibadet[21] olarak gördükleri ihtimalini kuvvetlendirir. Cahiliye Araplarının tapınmalarını, ıslık çalma ve el çırpma şeklinde tarif edilmesi ise söz konusu ibadetlerinin geçersizliğine[22] dikkat çekmek için verildiği kanaatindeyiz.

---

[11] İsfahânî, *Müfredât*, çev. Yusuf Türker, 869-870; Mesut Okumuş, "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da Salât Kavramı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Şubat 2004), 10.

[12] Cevâd Alî, *Cahiliyeden İslâm'a İbadet Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 16.

[13] el-Enfâl 8/35.

[14] Okumuş, "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da Salât Kavramı", 27.

[15] Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nîsâbûrî el-Vâhıdî, *Esbâb-ı-Nüzûl*, çev. Tahsin Emiroğlu (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1965), 5/123-124; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *El-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 1999), 8/27.

[16] İsfahânî, *Müfredât*, çev. Yusuf Türker, 1387.

[17] Müşrikler, çıplak olarak Kabeyi tavaf ederler ve ıslık çalıp el çırparlardı. Daha sonra Araf Suresi 32. ayet indi. Ayet örtünme zorunluluğu getirir. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l Beyân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm-Dâru'l-E'lâm, 1423/2002), 6/301.

[18] Seyyid Kutup, *Fî Zılâli'l Kur'ân*, çev. Emin Saraç - Bekir Karlığa - İ. Hakkı Şengüler (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2001), 6/539.

[19] Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Tahsin Emiroğlu, 5/124; İnsanları Beytullah'tan alıkoymak için yaparlar. Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 8/28.

[20] "Müşrikler, ıslık çalarak el çırparak çıplak Kabe'yi tavaf ederler ve yanaklarını toprağa koyarak namaz kılar gibi yaparlardı. " Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Tahsin Emiroğlu, 5/123-124.

[21] Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 8/27.

[22] İsfahânî, *Müfredât*, çev. Yusuf Türker, 872; Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 8/27.

Başka bir âyette, "*Yazıklar olsun salât edenlere, onlar salâtlarından gâfildirler. Onlar gösteriş yaparlar, ufacık bir yardıma bile engel olurlar.*"[23] İlgili sûre ittifakla Mekkî'dir.[24] Âyette zikredilen "onlardan" maksadın müşrikler mi yoksa münafıklar[25] mı olduğu tartışılsa da İslâm'ın doğduğu yer olan Mekke'de, çoğunluk putperesttir ve Müslümanlar çeşitli işkenceler görmektedir. Dolayısıyla Mekke, Müslüman olmanın çıkar sağlayacağı yer olmadığından münafıkların varlığından bahsetmemiz zordur.[26] Geriye ayetin hitap ettiği bir kesim kalır ki o da müşriklerdir. Âyetin müşriklerle bağlantılı olduğunu düşünerek namaz kılanlar değil tapınanlar[27] olarak anlaşılması daha doğru olacaktır. Aksi halde müşriklerin namazlarındaki tek sorun ciddiye almamaları gibi anlaşılır ki çalışmamızda da görüleceği üzere tam olarak namaz kıldıklarını söylemek dahi güçtür. Ayetler de Mekke'nin ilk evrelerinde nazil olan ve tevhidi düşünceye karşı olmanın yanı sıra toplumdaki sorumluluğu da yerine getirmeyen ama kendini dindar olarak gösteren bir gruba sıklıkla dikkat çekilmiş, yaptıkları gösterişin yanında hayra da mani[28] olmaları kınanmıştır.

Müşriklerin arasında da Allah için namaz kıldığına inanılan bir kişi olduğu bilinmektedir. Gıfâr Kabilesine mensup olan Ebû Zer, Hz. Peygamber'den önce Allah için namaz kıldığını, belirli bir kıblesinin olmadığını, gece ibadetini yaptıktan sonra güneş üzerine doğuncaya kadar bir örtü gibi yere serildiğini ifade etmiştir.[29] Burada dikkatimizi çeken husus Ebû Zer'in, Müslüman olduktan sonra Cahiliye Dönemi'ndeki ritüelini, namaz olarak nitelendirmesidir. Kanaatimizce Ebû Zer, burada ibadetleri değil inançları birbirine benzetir. Başka bir ifadeyle, Ebû Zer, Cahiliye Dönemi'ndeyken de Allah'a ibadet ettiğini, Müslüman olduktan sonra da Allah'a ibadet ediyor olmasını kastetmiştir. Ayrıca biz, Ebû Zer'in salâtının belirli bir kıblesinin olmamasını ve secde olarak bile göremeyeceğimiz tek rükûnunu, dönemin şartı itibariyle ibadet olarak kabul etsek dahi namaz diyemeyiz.

B. Yahudilerde Namaz

Yahudilerin de namazı bilip bilmediklerini öğrenmek, konuyu daha da açıklığa kavuşturacaktır. Yahudilerin günümüz namazıyla aynı namazı kıldıklarını söylememiz güç olsa da namaza benzer ibadetlerinden bahsetmemiz mümkündür. İbadete başlamadan önce ellerini suya

---

23 el-Mâûn 107/4-7.

24 Kâmil Yaşaroğlu, "Mâûn Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/175-176.

25 Taberi, *Câmiu'l Beyân*, 15/400; Kurtubi, ayette geçen "namazlarından" ibaresini baz alarak hitabın münafıklara olduğunu ifade eder. Kurtubi, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 19/390-391.

26 Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı?*, 69.

27 Okumuş, "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da Salat Kavramı", 26-27.

28 Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı?*, 69-70.

29 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, çev. Ahmet Davutoğlu (İstanbul: Sönmez Yayınları, 1979), 10/357.

daldırarak bileğe kadar yıkamaları abdest niteliğinde sayılabilir.[30] Gerekli durumlarda vücudu tamamen suya daldırmak suretiyle gusledilir. Günlük ibadet, ferdi/cemaat halinde sabah, öğleden sonra ve güneş battıktan sonra dua etmekten ibarettir. Dua sonrası Kudüs'e dönülür, ayaklar bitişik olarak ayakta durulur, eller semaya doğru kaldırılır. Baş öne doğru eğik vaziyette huşu içinde Tanrı'ya yakarılır. Dua eden kişi şükür ve tazim esnasında rükûya varır ve dua okuyarak kalkar, üç adım geri giderek sağa sola eğilir.[31] Yahudilerin, övmek ve yüceltmek adına kıbleye döndükleri[32] bilinse de ibadetin tam anlamıyla namazı yansıttığını söyleyemeyiz. Fakat biz, dinlerin ibadet ve ritüellerinin, farklılık göstermesini doğal karşılıyoruz. Aksi durumda bütün dinlerin tek bir din olacağı[33] kanaatindeyiz. Başka bir deyişle Yahudilerin ibadetinin, İslâm'ın namazıyla aynı olmaması yaptıklarının ibadet olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir.

C. Haniflerde Namaz

Araştırmamızda, Cahiliye Dönemi'nde İslâm'daki namaz ibadetine benzer şekilde salâtta bulunan insanların var olduğunu tespit ettik. Kaynaklarımızda isimleri en çok geçen hanîfler hakkında şu şekilde bilgi vermek mümkündür.

1. Zeyd b. Amr'ın Namazı

Mekke'de put inancına sahip olmayan, hanîf olan isimlerin başında gelen Zeyd b. Amr, Hz. İbrâhim'in dininden olduğunu ancak nasıl ibadet edeceğini bilmediğini belirtmiştir. Bunun üzerine elinin ayasına secde etmesi,[34] namazı bildiği fikrini uyandırmıştır. Zeyd'in, inancı dolayısıyla ibadet etmek istiyor olması doğaldır. Fakat Zeyd gibi putlara tapmayan diğer şahısların da nasıl ibadet edileceğini bilmediğine dair rivayetlerin olması, Zeyd'in bu kişilerde de herhangi bir ibadet görmediğini ortaya koymaktadır. Kanaatimize göre Zeyd b. Amr, namazı bilmemekte ve kendi yaptığı secdeyi ibadet olarak da görmemektedir. Velev ki görse bile söz konusu ibadetin rükûnlarından sadece birisini yerine getirmek tam olarak namaz sayılmayacaktır. Ayrıca yapılan secdenin İslâm'daki namaz ibadetinin secdesine de herhangi bir benzerliği yoktur.[35]

2. Kuss b. Sâide'nin Namazı

Cahiliye Dönemi'nde tevhit inancına bağlı bir hatip olarak tanınan Kuss b. Sâide, iki kabrin arasında Arapların bilmediği bir ritüeli yaparken görülmüş ve ne yaptığı sorulmuştur. Kuss b.

---

30 Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1988), 132-133.
31 Tümer - Küçük, *Dinler Tarihi*, 132-133.
32 Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser Yayınları, 1962), 141.
33 Cevâd Alî, *Cahiliyeden İslâm'a İbadet Tarihi*, 19.
34 Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Kitâbü-s Siyer ve'l-Meğazî*, çev. Ali Bakkal (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013), 168.
35 Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı?*, 30.

Sâide ise kabirde yatan kişileri tanıttıktan sonra bu iki kişinin arasına mescit kurduğunu söylemiştir.[36] Ölü kabre konulduktan sonra birtakım geleneklerin uygulanması günümüzde de vardır ve olağan karşılanabilir. Soruyu soran kişinin sorma amacını tam kestirememekle beraber iki ihtimal üzerinde duruyoruz. Ya söz konusu ritüeli bilmiyordu ya da yapılan yeri garipsemiş "bu ibadetin yeri burası mı?" dercesine şaşırmıştır. Rivayette dikkat çeken bir başka husus ise Kuss'un yaptığı yeri mescit olarak adlandırmasıdır. Yukarıda değinildiği üzere Kur'an'da Ashâb-ı Kehf kıssası anlatılırken mescit kelimesinin zikredilmesinden yola çıkarak Arapların da bu kelimeye yabancı olmadıklarını düşünüyoruz. Dolayısıyla mescit ile bağlantılı olarak 'mescit varsa namaz da vardır' dan ziyade Kuss'un orada dua[37] ettiğini anlıyoruz.

Cahiliye Araplarının salâtı, bizim namazımız gibi değilse ve Kur'an'ı Kerim'de de namazın nasıl kılınacağının bilgisi yoksa[38] Hz. Peygamber, namazı nasıl öğrenmiştir?

D. Cebrâil'in Hz. Peygamber'e Namazı Öğrettiği ile İlgili Rivayet

Kaynaklarımızda geçen rivayete göre Cebrâil'in, Hz. Peygamber'e vahiy getirdiği sırada namazı da öğrettiği yer almaktadır.

"Cibril Resulullah'a namaz farz kılındığı zaman geldi. Ona haber vermek için topuğuyla vadi tarafına vurdu. Suyun fışkırmasıyla Cibril o suyla abdest aldı, Muhammed de ona baktı. Cibril yüzünü yıkadı, ağzını suyla çalkaladı, burnuna su verdi, başını ve iki kulağını mesh etti, topuklarına kadar iki ayağını (yıkadı.) Eteğine su serpti sonra kalktı ve iki rek'at namaz kıldı. Yüzü üzerine dört secde yaptı. Daha sonra (Muhammed) Hz. Hatice'nin elinden tutup onu su kaynağının olduğu yere getirdi. Cibril'in abdest aldığı gibi abdest aldı. Hatice ile beraber dört kez secde yapmak suretiyle iki rek'at namaz kıldı. Bundan sonra O ve Hatice namazlarını gizlice kılıyorlardı."[39] İlgili rivayette Cebrâil'in, Hz. Peygamber'e namazı ne zaman öğrettiği tam olarak belirtilmese de ilk vahiyi getirdikten hemen sonra öğrettiğini düşünmüyoruz.[40] Zira kaynaklarımızda Hz. Peygamber'in, ilk vahiy karşısında endişesi ve şaşkınlığı konu edilmiştir.[41] Takdir edilir ki endişe anında orada beklemesi ve daha önce görmediği varlıktan, içeriğini bilmediği bir dinin temel taşını öğrenmesi isabetli olmayacaktır.[42] Kanaatimiz, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e namazı daha sonra öğrettiği yönündedir.

---

[36] Nebil Sa'deddin Cerrar, *El-İma ila Zevaidi'l-Emali ve'l-Ecza* (Riyad: Advaü's-Selef Yayınları, 1428/2007), 4/54.

[37] Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı?*, 33.

[38] M. Hanefi Palabıyık, *Cahiliye Araplarında Namaz* (Yayınlanmamış Makale), 1.

[39] İbn İshâk, *Kitâbü-s Siyer ve'l-Meğazî*, çev. Ali Bakkal, 194; Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Hımyerî, *Siret-i İbn Hişam*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1994), 1/324.

[40] Palabıyık, *Cahiliye Araplarında Namaz* (Yayınlanmamış Makale), 13.

[41] İbn Hişâm, *Siret-i İbn Hişam*, çev. Hasan Ege, 1/314.

[42] Palabıyık, *Cahiliye Araplarında Namaz* (Yayınlanmamış Makale), 13.

Söz konusu rivayete göre Cebrâil'in tek görevinin vahiy getirmek olmadığını aynı zamanda Hz. Peygamber'e öğretmenlik yaptığı da ortaya çıkmaktadır. Hatta görevi bununla sınırlı kalmayıp kimi zaman savaş meydanlarında kimi zaman insan ilişkilerinde Hz. Peygamber'e müdahale ettiği bilinir.[43] Dolayısıyla Cebrâil'in, tarihteki rolünden yola çıkarak Hz. Peygamber'e namazı öğretmiş olması da muhtemeldir.[44]

Müslümanların gün geçtikçe artmaları ve yapılan ibadetin artık gizlenmeyişi bazı müşrikleri rahatsız etmiştir.[45] Hz. Peygamber'i ve Müslümanları namaz kılarken gören müşriklerin, takındıkları tavır konumuzun aydınlanması açısından önemlidir.

E. Cahiliye Araplarının Namaz İbadetine Tepkileri

Namazın farz kılınmasından sonra müşrikler, Müslümanlara çeşitli tepkiler göstermiştir. Müşriklerin, bazen merakları, bazen sorgulamaları zaman zaman da işkenceye kadar varan tepkileri, Müslümanları zor durumda bırakmıştır.

Hz. Ali, Allah Resûlü'nün Hz. Hatice'yle birlikte namaz kıldığını görmüş ve ne yaptıklarını sormuştur. Hz. Peygamber ise Ali'yi Allah'a inanmaya davet etmiştir.[46] Hz. Ali'nin soruyu sormasının nedeni namazı bilmediğinden mi[47] yoksa "bu da nereden çıktı daha önceden kılmıyordunuz niye şimdi kılıyorsunuz?"[48] anlamında mı olduğu tartışılsa da kanaatimizce daha önce namaz kılmayan biri en nihayetinde namaza başlayabilir. Dolayısıyla Hz. Ali'nin, bu duruma şaşırmaması gerekir. Görünen o ki Ali, ilk defa gördüğü ibadeti yadırgamış ve merak etmiştir.

Ebû Talib de, Hz. Peygamber ile Hz. Ali'yi Mekke vadisinde namaz kılarken görmüş "bu din nedir?" diye sorduğunda ise Hz. Peygamber, ona nasihat etmiştir.[49] Soruyu, "bu ibadeti size emreden-yaptıran din nedir?" olarak anlarsak konu daha anlaşılır hale gelecektir. Ebû Talib'in, İslâm Dini'ni merak edişinden anlıyoruz ki, müşriklerde namaz ibadeti yoktur. O'na bu soruyu sorduran şey ise bu ibadeti daha önce yapanı görmeyişidir.

---

43 Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı?*, 81-82; Cebrail'in, Hendek Savaşı'ndaki rolü için bkz. İbn Hişâm, *Siret-i İbn Hişam*, çev. Hasan Ege, 3/321-322.

44 Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı?*, 82.

45 İbn İshâk, *Kitâbü-s Siyer ve'l-Meğazî*, çev. Ali Bakkal, 317-319.

46 İbn İshâk, *Kitâbü-s Siyer ve'l-Meğazî*, çev. Ali Bakkal, 195.

47 Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı?*, 87-88.

48 Palabıyık, *Cahiliye Araplarında Namaz* (Yayınlanmamış Makale), 15.

49 İbn Hişâm, *Siret-i İbn Hişam*, çev. Hasan Ege, 1/327-328.

Hz. Peygamber'i ve Müslümanları namaz kılarken görenler sadece şaşırmamış, müşrikler işkence yoluna da başvurmuştur. Ebû Cehil'in, Hz. Peygamber'i namaz kılarken gördüğü sırada gelip boynuna bastığı,[50] Sad b. Ebu Vakkas ve beraberindeki Müslümanların namaz kılarken, müşriklerden bir topluluğun çıkıp Müslümanlarla kavga etmelerinden[51] anlıyoruz ki söz konusu ibadet putperestleri rahatsız etmiştir.

Ebû Bekir ise, evinin avlusundaki mescitte namaz kılıp, Kur'ân okuduktan sonra ağlamıştır. Bu duruma şahit olan müşriklerin kimisi şaşkın şaşkın bakmış kimisi de eziyet etmiştir. Mekkeliler kendisine eziyet edince Ebû Bekir, Resulullah'tan hicret için izin istemiş ve yola çıkmıştır.[52]

Hz. Peygamber ve Müslümanları secde ederken gören müşriklerin rahatsız olmasının nedeni, secdeyi anlamalarından olabilir.[53] Yukarıda da bahsedildiği üzere onlar Kâbe'yi tavaf ederken yanaklarını yere koyarak acizliklerini gösterirlerdi.[54] Dolayısıyla Ebû Cehil'in öfkesinin nedenini secdeyi anlamasına bağlıyoruz. Mekkeliler, ilgili rüknû anladıklarından ötürü rahatsız olmuş olacaklar ki işkencelerini her geçen gün artırmışladır.

SONUÇ

Hz. İbrâhim'den sonra toplum giderek tevhide yabancı hale gelmiş, dini ritüellerin bir kısmı değişime uğramış diğer bir kısmı ise unutulmuştur. Bunlar arasında en çok tartışılan konulardan biri de namazdır. Salât kelimesi, geniş anlam örgüsüne sahip olmakla birlikte İslâmî dönemde daha çok namaz anlamında kullanılmıştır. Fakat kelimenin dua, istiğfar anlamlarına geldiği de unutulmamalıdır.

Yaygın biçimde namaz olarak adlandırılan Enfâl Sûresi'nin 35. ayetinde geçen salât kelimesi, müşriklerin Kâbe etrafında yapmış oldukları ıslık çalma ve el çırpma ritüelidir. Söz konusu hareketlerden sonra, yanaklarını yere koyarak secde etmeleri ise yaptıkları davranışı ibadet olarak gördükleri anlamına gelir.

Mâûn Sûresi'nde geçen, *yazıklar olsun o salât edenlere* ibaresinde hitap müşrikleredir. Buradaki salât ise günümüzdeki namaz değil kendi inançları doğrultusunda yapmış oldukları ritüellerdir. Cahiliye Dönemi'ndeki Arapların, namaz kıldığı şeklinde bir anlayış olsa da onların hareketlerini, İslâm'ın namaz ibadeti ile bağdaştırmak mümkün değildir.

---

[50] İbn İshâk, *Kitâbü-s Siyer ve'l-Meğazî*, çev. Ali Bakkal, 319.
[51] İbn Hişâm, *Siret-i İbn Hişam*, çev. Hasan Ege, 1/350.
[52] İbn İshâk, *Siyer*, çev. Sezai Özel (İstanbul: Akabe Yayınları,1988), 297.
[53] Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı?*, 108.
[54] Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Tahsin Emiroğlu, 5/123-124.

Cebrâil'in, tarihteki rolünden hareketle Hz. Peygamber'e namazı öğretmesi ise mümkündür. Fakat bu öğretim, ilk vahiy esnasında gerçekleşmemiş, daha sonraki dönemlerde meydana gelmiştir.

Hz. Peygamber'i ve Müslümanları namaz kılarken gören müşriklerin gösterdiği tepkiler ise onların bu ibadete yabancı olduklarını, bununla birlikte çeşitli rivayetlerden hareketle secdeyi de bildiklerini göstermektedir.

KAYNAKÇA

Cerrar, Nebil Sa'deddin. *El-İma İla Zevaidi'l-Emali ve'l-Ecza*. Riyad: Advaü's-Selef, 1428/2007.

Cevâd Alî. *Cahiliyeden İslâm'a İbadet Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Eyyûb el-Hımyerî. *Siret-i İbn Hişam.* çev. Hasan Ege. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1994.

İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Kitâbü-s Siyer ve'l-Meğazî*. çev. Ali Bakkal. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2. Basım, 2013.

İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Siyer*. çev. Sezai Özel. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.

İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredât*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kevser Yayınları, 1962.

Kur'ân Yolu Meâli. çev. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıcı - İ. Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2015.

Kurtubi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *El-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân.* çev. M. Beşir Eryarsoy. 20 Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 1999.

Kutup, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. çev. Emin Saraç - Bekir Karlığa - İ. Hakkı Şengüler. 12 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2001.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. çev. Ahmet Davutoğlu. 12 Cilt. İstanbul: Sönmez Yayınları, 1979.

Okumuş, Mesut. "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da Salât Kavramı". Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/6 (2004), 1-30.

Palabıyık, M. Hanefi. *Cahiliye Araplarından Namaz*. Yayınlanmamış Makale, 2016.

Söylemez, Mahfuz. *Cahiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı?*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmuli. *Câmiu'l Beyân*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm-Dâru'l-E'lâm. 1423/2002.

Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 3. Basım, 1988.

Vâhıdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nîsâbûrî. *Esbâb-ı Nüzûl*. çev. Tahsin Emiroğlu. 15 Cilt. Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1965.

Yaşaroğlu, Kâmil. "Mâûn Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/175-176. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yaşaroğlu, Kâmil. "Namaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/350-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

CAHİLİYE DÖNEMİNDE HAC

Sümeyye Kalaylı*

GİRİŞ

Hac dünya üzerindeki bütün dinlerde var olmakla birlikte o dine mensup olan bireylerin yapmaları zorunlu tutulan bir ibadettir. Yapılan ibadetin oluşum şekilleri, kaynakları, insanların kimden ve neden etkilendikleri, ilahi kaynaklı mı yahut bir beşere mi dayanmakta, olduğu hususu muhtelif dinlerde muhtelif şekillerde görülmektedir. Cahiliye Dönemi haccın ise nasıl ifâ edildiği kaynağını nereden aldığı, hangi dönemlerde hac yapıldığı, Kâbe'nin kutsiyeti Arapların Kureyş'e gösterdiği ihtiram, Cahiliye Dönemi haccın konusu olan hums meselesi gibi haccın muhtevasına dâhil olan konuları çeşitli yönleriyle açıklamaya ve mevcut kaynaklardan aktarmaya çalışacağız. Cahiliyede hac meselesinde var olan ibadet şekillerinin yapılışları, İslâm Dini ile benzerlik gösterdiği yönleri üzerinde, vahye dayanan açıklamalarla kapalı olan kısımları açıklayacağız. Cahiliyede hac ibadetinin İsrailiyyattan, Hıristiyanlıktan var olan Hinduizm, Mecusilik ve Şirk gibi farklı kültür ve bölgelerde var olan dinlerden etkilenmiş olabileceği mi, yoksa paganizm veya animizmden mi, birtakım unsurları kendi dinlerine aktardıkları üzerinde değerlendirmeler yaparak ve bunu kaynaklardan faydalanarak açıklamaya gayret göstereceğiz. Bu çalışmayı cahiliyede hac başlığı altında derledik ve konuyu hums, ihram, telbiye, vakfe, tavaf, cemreleri taşlama ve kurban kesme gibi alt başlıklara yayarak değerlendirmeye ve açıklamaya gayret gösterdik.

1. Cahiliye Dönemi'nde Hac

Cahiliye Araplarında hac ibadeti, ritüelleri, gelenekleriyle beraber sosyal yaşamı da hac ibadetinin muhtevasına katarak birtakım ekleme ve çıkarmalarla Hz. İbrahim döneminden Hz. Adem'e dayandırılan ve İslâmiyet'in başlangıcına kadar bu şekilde süregelen temelde ilahi kaynaklı uygulamada ise şirk unsuru, gelenek, görenek ve kültürel etkileşimlerden bünyesine yeni

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı, sumeyyekalayli.4646@gmail.com.

unsurlar katan bir ibadettir. Müşrik Araplar hac ibadetinin zorunluluğunu Hz. İbrahim'e dayandırmaktadır. Ancak Arapların ibadetin özüne eklemeler yaptığı kaynaklarda geçmekle birlikte kendi kültür ve ritüellerinden bazılarının Cahiliye Dönemi hac ibadetine nasıl geçtiği kesin delillerle ispat edilememiştir.

Tavaf ibadet tarzı klasik kaynakların işaret ettiğine göre İsraillilerde vardı. İkinci mâbed döneminde (Babillileri yenilgiye uğratan Pers Kralı Koreş, İsrail oğullarının tekrar yurtlarına dönmesine izin vermiştir.) İsraillilerin kamış bayramları merasiminde ilk altı gün birer defa, yedinci günde yedi defa mâbedde bulunan mihrabın etrafında dolaşılırdı. Aynı zamanda bu ibadet biçimi İranlılar, Hindular, Budistler, Romalılar ve diğerlerinde mevcuttu. Netice itibariyle mazisi çok eskiye dayanırdı. [1] Muhtelif bilgiler bulunmakla birlikte hac ibadetini temelde ilahi kaynaklı olduğu vahiy ile anlamaktayız. Hac suresi yirmi altı ve yirmi yedinci ayetlerinde Hz. Allah İbrahim (a. s)'a tavaf emrini insanlara müjdelemesini buyurmuştur.

وَاِذْ بَوَّأْنَا لِاِبْرٰهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ اَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْـًٔا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّٓائِفِينَ وَالْقَٓائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ

"Bir vakit İbrahim'e Kâbe'nin yerini hazırlayıp göstermiş ve şöyle buyurmuştuk: "Bana hiçbir şeyi ortak koşma. Evimi, onu tavaf edecekler, huzurumda ibâdete duracaklar, rukûya varıp secde edecekler için her türlü kirden temiz tut!"[2] وَاَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلٰى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍۙ *"Bütün insanlara haccı ilan et ki, gerek yaya olarak gerekse çok uzak diyarlardan yola çıkan ve yolculuktan zayıf düşmüş yorgun develer üzerinde sana gelsinler!"*[3] Bu ayetlerden de anlaşıldığı üzere tavaf ve hac ibadeti açık olarak insanlara tebliğ edilmiştir.

Diğer bir görüş ise cahiliyedeki animizm ritüelleridir. Cahiliyede animizm varlıklara; ağaç, taş, kaya, dağ, rüzgâr, yağmur ve yıldızlar gibi tabiat unsurlarında bulunan gizli ruhi güçlerin varlığına inanmaktır. Yani Arapların animist inancı sonucu hayvan, taş, ağaç gibi objeleri kutsallaştırma itikatları vardı. Ebu Kubeys Dağı'nın baş ağrısını dindirdiğine ve hurma ağacının ruh taşıdığına inanmaktaydılar. Arapların başta maddeye ve tabiat kuvvetlerine taptıkları gizli ve kötü ruhların varlığına inandıkları animizim inancında oldukları daha sonra bunun görüntüsü ve şekli olan kayalara ve maddelere tapmaya başladıkları ifade edilir.[4] Genel itibariyle Cahiliye Dönemi Arapların mevcut ibadetlerinin saflığına eklemler yapmakla ve kendi bünyelerinde var olan animist inançlarından etkilenerek birtakım unsurları mevcut ibadetlerine yansıttıklarını açık olarak anlamaktayız.

2. Hums

---

[1]Fr. Buhl, "Tavâf", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1979), 12-1/ 65-66.

[2] *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ahmet Öncel (Konya: Haktan Yay, 2014), Hac 22/26.

[3] Hac 22/27.

[4] Emrah Dindi, "Cahiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 1*, (Haziran 2017), 9.

İslâmiyet'ten önce Mekke'de yaşayan ve Kâbe'nin hizmetinde bulunan Kureyş ile akrabası ve bazı müttefik kabilelere hums onların dışında kalanlara ise hille deniyordu. Kendilerine de hums mensubu kişi anlamında ahmesi demişlerdir.

Hums kelimesinin kullanımı fil vakasına dayanmaktadır. Allah'ın ebrehe ve ordusunu ebabil kuşları ile helak etmesi Kâbe'nin ilahi kudret tarafından kurtarılması sebebiyle Araplar tarafından büyük hürmet görmüş, kureyşliler bu olaydan sonra kendilerini diğer müşrik Araplardan daha üstün tutmuştur. Netice itibariyle Araplar Kâbe'ye ve hac ibadetine eskisinden daha çok önem vermişlerdir. Kendilerine büyük bir itibar kazandıklarını düşünen kureyş bu durumu kullanarak hac ibadeti üzerine birtakım yeni kurallar ihdas etmiştir. Harem bölgesi dışında oturanlar Mekke'ye yiyecek içecek sokmayacak herhangi bir şey getirmeyecek, bu durum kureyşin ekonomik ve sosyal konumunu olum yönde etkilemiştir. Hac nedeniyle Mekke'ye gelen müşrikler kendi yeme içme ihtiyaçlarını Kureyşten karşıladıkları için onlara karşı minnet borcu altına girmişler, saygı göstermişler, aynı zamanda ticari ilişkilerde müspet yönde katkıda bulunmuşlardır. Diğer bir kural ise Kâbe'ye dışarıdan gelenler harem bölgesinin dışında meskûn eden Araplar Kâbe'yi kendi üzerlerinde bulunan elbiselerle tavaf etmeleri yasaklanmıştır. Onların üzerinde bulunan bu elbiseler kişinin günahından manevi olarak etkilenmiş olacağı için günahla kirlenmiş bir elbise ile Kâbe'yi tavaf yasaklanmış, bu şekilde tavaf edilenlerin ise dövüldüklerine yahut cezalandırıldıklarına dair birtakım rivayetler mevcuttur. Ahmesiler bu durumu ortaya atmış aynı zamanda kendileri çözüm bulmuşlardır. Dışarıdan gelen müşrik Araplar ihram elbisesini kendilerinden alacak yahut Kâbe'yi çıplak tavaf edeceklerdir. İhrama girdikten sonra da farklı kurallar belirlenmiştir. İhrama girdikten sonra süt içmezler, avlanmazlar, saç ve tırnak kesmezler koku sürünmezler, kadınlara yaklaşmazlardı. Diğer Arapların kendileri ile bir olmayacağından dolayı diğer kabileler vakfe için Arafat'a giderken humslular nemirede kalıp sonra müzdelifeye geçerlerdi.[5]

3. İhram

Cahiliye Dönemi'nde kutsal mekanlara gösterilen bir saygı ifadesi aynı zamanda yapılan hac ibadeti için ihrama girme uygulaması mevcuttur. Cahiliye Dönemi'nde ihrama girme sadece Kâbe'yi tavaf için değil aynı zamanda bazı putlar, kutsal sayılan bazı mekanlar, evler, toplum içinde saygın kişilerin mezarları için ihrama girmekteydiler. İhrama girme amacı aynı zamanda temizlik amacı olup bu temizlik yalnız maddi değil manevi anlam da taşımaktaydı. İşlenilen günahların elbiseyi de kirlettiği ve yapılan ibadet esnasında bu elbise ile hac etmenin günah olduğunu kabul etmişlerdir.

Cahiliye Devri'ndeki Medineli bazı kimseler menat putu için telbiye ederek ihrama girmekteydiler. Yine Medinelilerin deniz tarafında bulunan isaf ve naile putu için ihrama girdikleri

---

[5] Recep Uslu, "Hums",*Tdv İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/364-365.

bilinmektedir.[6] Arap kabileleri hac ve umreye gelirken yanlarına erzak almazlardı. Ticaretle meşgul olanlar ihrama girdikten sonra hac ibadeti sona erinceye kadar ticaret, alım satım yapmazlar ve bunları ticarete aykırı değerlendirirlerdi.[7] Müşrik Arapların ihramdayken et ve yağ yememe gibi perhiz uygulamaları mevcuttu. İslâmiyet ile birlikte bu uygulama kaldırılmıştır. İhramlı kimsenin et yiyebileceği ama et yemek için av yapamayacağı yahut bu ava yardım edemeyeceği belirtilmiş ve deniz avı helal kılınmıştır.[8]

يَٓا اَيُّهَا الَّذ۪ينَ اٰمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌۜ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَٓاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِه۪ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ اَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاك۪ينَ اَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَاماً لِيَذُوقَ وَبَالَ اَمْرِه۪ۜ عَفَا اللّٰهُ عَمَّا سَلَفَۜ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُۜ وَاللّٰهُ عَز۪يزٌ ذُو انْتِقَامٍ

"Ey iman edenler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder. Bunu -Kâbe'ye ulaştırılacak bir kurbanlık olmak üzere- aranızdan adalet sahibi iki kişi takdir eder. Yahut o kişi, yoksulları doyurarak veya ona denk olacak kadar oruç tutarak bir kefâret öder ki böylece yaptığı fiilin vebalini tatmış olsun. Allah geçmişi affetmiştir. Fakat kim bunu yeniden işlerse Allah onun cezasını verir. Allah suçlunun hakkından gelen mutlak güç sahibidir."[9] **اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِۚ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماًۜ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذ۪ٓي اِلَيْهِ تُحْشَرُونَ**

"Kendinize ve yolculara geçimlik olmak üzere sularda avlanmak ve onu yemek size helâl kılındı. Kara avı ise ihramda bulunduğunuz sürece size haram kılındı. Toplanıp huzuruna varacağınız Allah'tan korkun."[10]

Hac suresi doksan beş ve doksan altıncı ayetlerde ihramlıyken et yemenin serbest olduğu kimsenin bundan men edilmediği aynı zamanda deniz avının ise helal kılındığı anlaşılmaktadır. Diğer bir durum ise cahiliyede ihramlıyken var olan yasak İslâmiyet'te de var olagelmiştir. Netice olarak Cahiliye Dönemi hac uygulamasının Hz. İbrahim'e dayandığı ve ilahi kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz.

Müşrik Araplar cahiliyede ihrama girdikleri zaman gölgede oturmaz, eve veya çadırlara girecekleri zaman giriş kısımlarını kullanmazlar evlerin ve çadırların arka taraflarından içeri girerler bunu da kendilerince iyilik sayarlardı.[11]

يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِۜ قُلْ هِيَ مَوَاق۪يتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّۜ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقٰىۚ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ اَبْوَابِهَاۖ وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

---

6 Mehmet Soysaldı, "İslâm Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*, 155.

7Ali Akpınar, "Cahiliye Dönemi Haccından İbrahimî Hacca Dönüş", *Bütün Yönleriyle Hac*, (İstanbul: Ensar Neşriyat,2015),77.

8 Mehmet Soysaldı,''İslâm Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları'', *Ku'ran Öncesi Mekke toplumu,*10.

9 Maide 5/95.

10 Maide5/96.

11Akpınar, "Cahiliye Dönemi Haccından İbrahimî Hacca Dönüş", 81.

"Sana hilâlleri soruyorlar. De ki: "Onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. Erdemlilik asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir; fakat erdemlilik kişinin Allah'a saygılı olmasıdır. Evlere kapılarından gelin; Allah'a saygılı olun ki kurtuluşa eresiniz."[12]

Kur'an cahiliyedeki bu uygulamayı ortadan kaldırmıştır. Toplumsal ahlaka ve insan fıtratına uygun hale getirmiştir. Bu uygulamayı ahmesiler uygulamaz, onlar kendilerini üstün gördükleri için harem dışında kalanların evlerine ve çadırlarına arkalarından girmeleri gerektiğinin uygun olacağını söylemişlerdir. Vahiyle beraber bu uygulama herkes için kaldırılmıştır.

Araplarda Kâbe'nin etrafında çıplak tavaf yapma günah ve kirlerden arınma kurtulma ve uzak durma hadisesinin sembolik bir ifadesi olabileceği gibi işlediği günahların kendisine ortak olduğundan dolayı bu günahla kirlenmiş, necis olmuş elbise ile yapacağı tavafın sahih olmayacağı veya ilahların bu tavaftan hoşnut olmayacağına dair kuralları ahmesiler ihdas etmiştir. Harem dışından gelen hill ehline kendilerinden elbise almaları aksi halde günahkâr olacakları bunu yapmazlar ise çıplak tavaf yapmaları gerektiğini söylenirdi.[13]

Müşrik Araplar Babüsselam'dan içeri girdikleri vakit elbiselerini çıkarıp soyunmakla aynı zamanda günahlarından arındıklarına inanırlardı. Ahmesilerden aldıkları yeni elbiseyle tavaf yaparlar daha sonra çıkardıkları ihram elbisesini mübarek yerde bırakıp orda kalması gerektiğine inanırlardı. Leka denilen bu elbiseyi kimse almaz çürümeye terk edilirdi. Elbise bulamayanlar çıplak tavaf yaparlar bundan çekinenler ise gece tavaf yaparlardı.[14]

Cahiliye müşrikleri ilahlarını takdis etmek için kendi bedenlerini temizlerler, gusül ederler kadınlar hayız ve nifaslıyken ihrama girmezler kutsal mekanlardan uzak dururlardı. Bu kurallar cahiliye Araplarının tavaf ve say vecibelerinin arasındadır. Bir kişi kadına yaklaşır veya kirli bir elbise ile bu tavaf yaparsa fidye vermesi gerekirdi. İlah evlerinin görevlileri kirli bir elbise ile mabede giren ve tavaf yapan kimseyi kefaret olarak kurban kesmeye mecbur bırakır ve kendilerinden temiz elbise almalarını şart koşarlardı. Kureyş Harem bölgesi içinde savaşmaz, haram aylar içinde adam öldürmez, toplum içindeki her türlü kötü davranışı kerih görürdü. Bu aylar içerisinde hırsızlık, zina, adam öldürme gibi suçlardan dolayı harem bölgesine sığınan olursa onlara dokunmazdı.[15]

Cahiliyede ihramdan çıkmak için tıraş uygulaması kaynaklarda mevcuttur. Cahiliyede Medineliler isaf ve naile adlı putlar için telbiye ederek ihrama girerler safa ve merve arasında say yaptıktan sonra tıraş olur ihramdan çıkarlardı.[16]

---

12 Bakara 1/189.
13 Dindi, "Cahiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi",17.
14 Uslu, "Hums",18/364 -365.
15 Dindi,"Cahiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi",18-19.
16 Soysaldı,"İslâm Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları",11.

4. Telbiye

Kaynaklarda bildirilen rivayetlere göre Hz. İbrahim ve hacceden diğer peygamberler tarafından telbiye getirilmiştir. Allah Hz. İbrahim'den insanları hacca çağırmasını emretmiş, Hz. İbrahim nasıl çağırayım ya Rab! demiştir. Cenab-ı Hak da, "Lebbeyk Allahümme lebbeyk de!" buyurmuştur. Bunun üzerine Hz. İbrahim insanları hacca davette bu telbiyede bulunmuştur.[17]

İslâm'dan önceki hac sırasında Araplar tarafından telbiye getiriliyordu. Ancak bütün Arapların üzerinde görüş birliğine vardığı bir telbiye mevcut değildi. Telbiyeler kabilelere ve putlara göre çeşitlilik gösteriyordu. Yapılan incelemelerin neticesine göre on yedi Arap kabilesine ait on yedi ayrı telbiye bir başka araştırmaya göre ise yirmi put için yirmi telbiye vardı. Bu telbiyeler genellikle lebbeyk Allahümme lebbeyk diye başlıyordu. Bazı Arap kabileleri ise ''lebbeyk an hüzeyl''diyerek kabilerin adına telbiye getiriyordu.[18]

Cahiliyede Araplar putların önünde durur, dua eder, telbiye getirirdi. Putların yanında hilali gözetler gördüklerinde ise putlara telbiye getirir, ardından mekkeye doğru yol alırlardı. Mesela evs ve hazrec bu rivayete göre deniz tarafında müşelleldeki isaf ve naile bir başka rivayete göre menat ilahının mabedine gider, zilhicce hilalini gözetler gördüklerinde ise telbiye getirdikten sonra hac için Mekke'ye giderlerdi.[19]

Cahiliye Devri'nde kabilelerin getirdiği çeşitli telbiyeler mevcuttu. Yakubi'nin naklettiğine göre Araplar Beytü'l Haram'ı haccetmek istedikleri zaman her kabile kendi putunun yanında bulunur, orada namaz kılar ve Mekke'ye gelinceye kadar telbiye getirirlerdi. Her kabilenin kendisine ait bir telbiyesi mevcuttu. Nakledildiğine göre kureyşin telbiyesi şöyleydi: "Buyur, Allah'ım buyur! Buyur, Senin ortağın yoktur. Ancak bir ortağın vardır, Sen ona ve onun sahip olduklarına hükmedersin. "Bunlar, telbiye ederek Allah' ı birliyorlar, ilahlarını da yanına koyuyorlardı, fakat salıipliğini yine O'nun eline veriyorlardı.''[20]

5. Vakfe

Cahiliye Dönemi'nde Arafat'ta vakfe günü zilhiccenin dokuzuncu günü ifa edilir ve buna birçok Arap kabileleri iştirak ederlerdi. Bu ise ancak memlekete sulh ve sükûn hüküm sürdüğü esnada mümkündü. Bunun içindir birbiri ardınca gelen zilhicce, zilkade ve muharrem ayları yılın mübarek bir kısmı sayılır ve o aylarda kabileler aralarındaki husumetlere son verilerek mütareke yapılırdı.[21] Şarkiyatçı Wensinck ise vakfenin kaynağının Yahudilerden müşriklere

---

[17] Soysaldı, "İslâm Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları", 11.
[18] Salim Söğüt, "Telbiye", *Tdv İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/396-397.
[19] Dindi,"Cahiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi",14.
[20] Soysaldı, "İslâm Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları",12.
[21] Wensinck, "Hac Maddesi", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Yayınları,1987), 5/16.

geçtiğini savunmuştur. "Bu keyfiyet, İslâm'dan önceki telakkinin bir bakiyesi olarak alınmadıkça anlaşılamaz. Houtsma vukufu, Ben-i İsrail'in Tür-u Sina'da konaklamalarına benzetir. İsrailliler bu ayine her türlü cinsi münasebetlerden imsak (Huruç 291 15) etmek ve libaslarını yıkamak (Huruç/29; 10,14) suretiyle hazırlanırlardı. Allah' a tazimlerini bu surette arz ederlerdi. Müslümanlar da aynı surette cinsi münasebetlerden imsak ederler, ihram giyerler ve mübarek bir dağın eteğinde ulûhiyet önünde dururlar."[22]

Rivayetler itibariyle farklı yorumlar yapılmış olsa da genel itibariyle zilhiccenin dokuzunda müşrikler Arafat'tan müzdelifeye müzdelifeden de Mina'ya geçerlerdi. Nasıl hac esnasında birçok görevli varsa Arafat vakfesi içinde görevli kişiler bulunmaktaydı. Bu görevliler insanları haccın kurallarını çiğnememeleri için onları uyarmışlardır. Arafat vakfesinde güneş batmadan müzdelifeye geçiş izin verilmemiştir. Aynı şekilde tekrar güneş doğmadan müzdelifeden Mina'ya geçişe müsaade edilmemiştir. İnsanlar burada vakfe yapar kıyama durur ve kendi aralarında dünyalık işlerden sohbet etmekteydiler. [23]Araplar arsındaki bu dua ve sohbetler daha çok atalarına yönelikti. Hamaset duygularını kabartırlar atalarının kahramanlıklarında bahsederler kendi mal, mülk ve çocuklarıyla övünürlerdi. Yapılan duaların dünyalık olması ise Cahiliye Dönemi Araplarda mevcut bir ahiret inancının olmamasından kaynaklanmaktadır. İslâm da ise vakfe duruşunda atalara övgü ve dua yasaklanmış ve tevhide uygun hale getirilmiştir.

فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ اٰبَاءَكُمْ اَوْ اَشَدَّ ذِكْراًۜ فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَٓا اٰتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْاٰخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ

"Hacca mahsus ibadetlerinizi bitirdiğinizde de, atalarınızı andığınız gibi, hatta daha canlı bir şekilde Allah'ı anın. Ama insanlardan öyleleri vardır ki, "Ey rabbimiz! Bize bu dünyada ver" diye dua ederler. Böyle bir kimsenin âhiretten hiç nasibi yoktur."[24]

Müzdelifede yapılan vakfe de yine bir görevli tarafından takip ediliyordu. Yine şarkiyatçı Wensinck müzdelife vakfesinin de Yahudilerden alınmış olacağına dair görüşte bulunmuştur. "Müzdelife'nin ilahi fırtına tanrısı olan kuzah idi. Mukaddes tepeye de kuzah adı verilir ve bir ateş yakılırdı. İşte vukuf orada yapılırdı; bu duraklamanın da Tur Sina da yapılan ayin ile büyük bir benzerliği vardır; orada olduğu gibi burada da yıldırım Tanrısı ateş içinde tecelli eder. Bundan başka an'anevi adet olan mümkün olduğu kadar çok gürültü yapmak ve tüfek atmak fiilleri, aslında yıldırım darbeleri çekmek için tevessül eden bir sihir ameliyesi farzolunaibilir."[25]
Cahiliyede ateş yakıldığı doğrudur. Hatta bu uygulama İslâmiyet döneminde uygulanmıştır. Ateşin yakılma sebebi Tanrı Kuzah için değil Arafat'tan dönen insanların yolunu aydınlatmak ve kaybolmalarını önlemek içindir.

---

[22] Wensinck,"Hac Maddesi",5/16.
[23] Dindi,"Cahiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi",23.
[24] Bakara 2/200.
[25] Wensinck, "Hac Maddesi", 5/16.

Cahiliyede döneminde hac ibadetinde uygulamalarda kabileler arası farklılık olduğunu bilmekteyiz. Yine Arafat'taki vakfe uygulamasında da bu farklı ibadet şekli yansımıştır. Harem bölgesinde yaşayan ahmesilerle dışarıdan gelen hill arasında farklı mekanlarda vakfe uygulaması mevcuttur. Ahmesiler kendilerini diğer Araplardan üstün ve farklı gördükleri için dışarıdan gelen hill mensuplarıyla arafatta vakfe yapmamışlardır. Kureyş harem bölgesinde nemire'de mazimeyn bölgesini kendileri için vakfe alanı olarak belirlemiştir. Arefe günü akşamına kadar burada vakfe yapıyor güneş batınca da müzdelifeye geçiyorlardı.

Sonuç olarak muhtelif şekillerde gerçekleştirilen vakfenin içinde her ne kadar Arap kültür geleneklerinden unsurlar bulunmuş olsa da ya da rivayetlerde geçtiği üzere Yahudilerden bir kısım etkilenmenin olduğu söylense de bu ibadetin temel Hz. İbrahim'e dayandırıldığı ve Kur'an ile tevhide uygun hale getirildiğini anlamaktayız.

6. Tavaf

Cahiliye de hac ibadetinin bir parçası olmakla birlikte yine müsteşrikler tarafından içinde İsrailli unsurların olduğu hatta tavaf şeklinin Hindu, Budist ve Romalılarda da olduğu ve bu milletlerden cahiliyeye aktarıldığı rivayet edilmektedir. ''Bu adet bazı karinelerin delalet ettiğine göre İsraillilerde vardı ve ikinci mabed devrinde, İsraillilerin kamış bayramı merasimi; bu merasimlerde ilk altı gün birer defa, yedinci gün de yedi defa mihrabın etrafı dolaşılırdı. Fakat bu ibadet tarzı İranlılar, Hindular, Budistler, Romalılarda ve diğerlerinde de mevcuttu; netice itibariyle mazisi çok eski bir devre kadar çıkar.''[26]

Asıl itibariyle cahiliyede tavaf ululara saygı göstermenin en sembolik biçimiydi. Tavafın muayyen bir vakti, belirlenmiş bir mekânı ve hac gibi belirlenmiş bir mevsimi yoktu. Putların olduğu mabetlere, cemrelere, anıt mezarlara kendilerince kutsal kabul ettikleri mekanlara ve evlere, aynı zamanda Kâbe'ye her girdiklerinde burayı tavaf ediyorlardı. Hareme girdiklerinde, yolculuğa çıkacakları zaman ve yolculuktan dönüşte Arapların ilk yapacağı iş Kâbe'yi tavaf etmekti. Ancak tavaf sadece Mekke'de bulunan Kâbe'ye özgü değildi. Kureyşin dışında kalan diğer müşrik Araplar tıpkı Kâbe'yi tavaf ettikleri gibi dikili taşları kendi ilah evlerini de Kâbe'yi tavaf eder gibi tavaf ediyorlardı. Tavafa başladıklarında isaf ile başlar, önce onu sonra Hacer-i Esved'i istilam eder ve sol taraflarına gelecek şekilde Kâbe'nin sağından tavafa başlarlardı. Yedi şavtı tamamladıklarında tekrar Hacer-i Esved'i selamlar ve Naile'yi istilam ile bitirirlerdi.[27]

Cahiliye de Araplar Kâbe'yi tavaf esnasında şiirler okur, kurban keserlerdi. Hira dağına tahannüs için çıkarlar dönüşte ise mutlaka Kâbe'yi tavaf ederlerdi. Nakledildiğine Araplar cahiliyede şöyle söyleyerek tavaf etmekteydiler:

[26]Fr. Buhl. "Tavâf", 12/1/ 65-66.
[27]Dindi,"Cahiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi",36.

"Lat hakkı için, Uzza hakkı için, Üçüncüleri Menat hakkı için, Onlar yüksek turnalardır, Onların şefaatine ümit bağlanabilir."[28]

Kur' an müşrik Arapların tavafını enfal suresinde açıklamaktadır.

وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ اِلَّا مُكَٓاءً وَتَصْدِيَةًۜ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ "*Beytullah'ın yanında onların namazı ıslık çalmak ve el çırpmaktan ibarettir. Madem öyle, küfrünüze karşılık azabı tadın!*"[29]

Deliller ve kaynaklar bağlamıyla tavafın cahiliyede nasıl gerçekleştiğini genel olarak açıklamakla birlikte oryantalistlerin öne sürdüğü tavafın Yahudilerden cahiliyeye geçtiği mümkün olabilir. Ancak Yahudilikte netice itibariyle özünde vahye dayanmaktadır. Yine Kur'an'da da tavaf esnasında Arapların sergiledikleri tutum ve davranışlara kısmen değinmiştir.

7. Cemreleri Taşlamak

Cemrelerin taşlanması cahiliyede mevcuttur ve kaynaklarda geçen rivayetler şu şekildedir. Wensinck'in belirttiğine göre recim: "İbn Hişam' da bulunan bir delile göre, taşlama işlemi ancak gün ortasından sonra başlarmış. Houtsma taşlamanın aslında büyük bir ihtimalle, güneşe musallat olan ifriti hedeflediğine işaret etmiştir. Van Vloten ile Chauvin ise, taşlamayı büsbütün başka bir şekilde izah etmeye teşebbüs etmişlerdir. Bunların birincisi, şeytanın taşlanması ve Kur' an' daki "eş-Şeytanü'r-Racim" tabiri ile Akabe yakınında yerleşmiş olan bir yılan arasında münasebet bulmaktadır. İkincisi, bunda bir "ziyaret büyüsü" misalini görüyor, ona göre hac toprağına taş atmaktan maksat, Mekke ahalisini oraları tarla haline getirmekten menetmektir. Her iki nazariye Houtsma tarafından yeterli derecede cerh edilmiştir."[30]

Cahiliyede uygulanan şekli ise yine Amr b. Luhay'a dayandırılmaktadır. Amme b. Luhay Mina ve cemarat bölgesine toplamda yedi put dikmiştir. Her puta üç taş atılmakla birlikte toplam yirmi bir taş atılmıştır. Taş atılırken ise atan kişi sen az önce kendisine taş atılan falanca puttan daha büyüksün diye söylenmiştir. Yine cemreleri taşlana sırasında belirli bir görevli mevcuttur. Cemreleri taşlama bu kişinin taş atması ile başlardı. Bazı Araplar kalk artık taşla bizde taşlayalım diye ısrarcı olunca bu işten sorumlu olan kişi güneş batıya geçmeden taşlamayacağını belirtirdi. Güneş batıya geçince ise taşlama başlardı.[31]

Bir başka rivayete göre; "Şeytan taşlama" diye de adlandırılan bu atışlar, Hz. İbrahim'i Allah'ın emrini yerine getirmekten alıkoymak isteyen şeytanın yine onun tarafından Mina'da taşlanmasının hâtırasını yaşatmakta ve insanları daima günaha sokmaya çalışan şeytana karşı bir tür tepki ve direnmeyi temsil etmektedir. Bir hadiste rivayet edildiğine göre, Hz. İbrahim

[28]Soysaldı, "İslâm Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları",18.
[29] Enfâl 8/35.
[30] Wensinck, "Hacc maddesi", 5/17.
[31] Dindi,"Cahiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi",32.

Kâbe’nin inşasını tamamladıktan sonra Cebrail’in yol göstermesiyle ilk haccını yaptığı ve oğlu İsmail’i kurban etmeye götürdüğü esnada Mina’nın söz konusu üç yerinde önüne çıkan şeytanı taşlamıştır.[32] Sonuç olarak cahiliyede olan şeytan taşlama sembolik anlam ifade etmekle birlikte temel itibariyle Hz. İbrahim’e dayanır.

8. Kurban Kesme

Cahiliyede hacdan sonra veya çeşitli dönemlerde kurban kesilmektedir. Bu kurban minada değil Kâbe’de kesilmektedir. Cahiliyede kurban kesildiği zaman kurbanın kanının Kâbe’ye sürülür, putlara sürülürdü. Kesilen kurbanların etlerinden yemezler Kâbe’nin etrafında ya da putların üzerine bırakırlardı. Yine İbn İshak’ın bildirdiğine göre, cahiliye halkı “Allah için kestiğimiz şeyden vahşi hayvanlar ve kuşlar yiyinceye kadar bize bir şey yemek helal olmaz”[33]

Müşrikler Kâbe’de kurban edecekleri hayvanların üzerlerine binmezlerdi’’ Eskiden Haram’a doğru gidilirken kurban edilecek develere bazı alamet ve işaretler konurdu; boyunlarına iki pabuç asılırdı. İş ’ar denilen bir ameliyeden de bahsedilirdi ki, bu hörgücünün bir tarafına bir yara açarak, kan akıtmak idi yahut da hayvanın derisine yaralar açılırdı. Hayvana hususi bir örtü konulduğu da birçok defalar söylenmiştir. ’’[34]

لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فٖي اَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهٖيمَةِ الْاَنْعَامِۚ فَكُلُوا مِنْهَا وَاَطْعِمُوا الْبَٓائِسَ الْفَقٖيرَ

“ Böylece kendileri için faydalı olan şeyleri açık seçik görsünler ve Allah’ın onlara rızık olarak verdiği, belirlenen günlerde kesecekleri kurbanlık hayvanlar üzerine O’nun adını ansınlar. Artık onlardan hem kendiniz yiyin hem sıkıntı içindeki yoksulları doyurun.“[35]

SONUÇ

Cahiliye Dönemi’nde hac ibadetinde İslâm Dini’nde var olan hac ibadetiyle şekilsel yönden benzerlik göstermekle beraber netice itibariyle muhteva olarak büyük farklılıklar mevcuttur. Cahiliyede hac ibadetinde farklı kültür ve bölgelerden etkilenildiği kimi müsteşrik ve çevreler tarafından ileri sürülüp bu uygulamaların İslâm'a da yansıdığı ileri sürülmüştür. Kaynaklardan elde edinilen bilgilere göre ise bu iddiaların yapılan çalışmalarla asılsız olduğu gösterilmiştir.

Cahiliyede hac ibadetinde farklı kültürlerden etkilenilmiş hatta yapılan ticaret ve seyahatlerin dönüşünde insanlar beraberinde taştan yapılmış putlar getirmiştir. Bu putlar Kâbe’nin çevresine ve muhtelif bölgelere yerleştirilerek yapılan hac ibadetinin her aşamasına dâhil edilmiştir. Putlar adına kurban kesilmiş, telbiye getirilmiş, say ve tavaf putlara adanmıştır. Vakfe

---

32 M. Özgü Aras,”Cemre”,*Tdv İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,1193),7/340.
33 Soysaldı, “İslâm Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları”,22.
34 Wensinck, “Hacc Maddesi”, 5/1/17.
35 Hac 22/28.

sırasında ise beşeri unsurlar, Arapların ecdatları hac ibadetinin içerisine dâhil edilmiştir. Netice itibariyle Cahiliye Dönemi hacda şirk ve animist unsurlar bulunmaktadır. Ancak bu ibadetin kaynağı ve başlangıcı Hz. Adem'e kadar dayandırılmakta ve Hz. İbrahim döneminde vahiyle yeniden ihdas edilmiştir. Hac uygulaması Hz. İbrahim'den oğlu İsmail'e buradan da dini hayata yansımıştır. Sonuç olarak Cahiliye Dönemi hac ibadeti temelde ilâhi kaynaklı olup içine farklı din ve kültürlerden ilâve yapılmıştır.

KAYNAKÇA

Akpınar, Ali. Cahiliye Dönemi Haccından İbrahim Hacca Dönüş”. *Bütün Yönleriyle Hac,* (İstanbul: Ensar-Neşriyat,2015). 77-81.

Aras, M. Özgü. “Cemre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 7/340. İstanbul: TDV Yayınları,1993.

Dindi, Emrah. “Cahiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur’an’daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/1(Haziran,2017). 9-36.

Kur’an-ı Kerim Meâli. Ahmet Öncel. Konya: Haktan Yay, 2014.

Fr. Buhl. “Tavâf”. *İslâm Ansiklopedisi*. 12/1:65-66. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.

Uslu, Recep. “Hums”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 18/364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Söğüt, Salim. “Telbiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi .* 40/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Soysaldı, Mehmet. “İslâm Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları” *Kuran öncesi Mekke toplumu,*10-22.

Wensinck, A. J. “İhram”. *İslâm Ansiklopedisi.* 5/2:942-945. İstanbul: MEB Yayınları, 1987.

Wensinck, A. J. “Hacc”. *İslâm Ansiklopedisi.* 5/12-18. İstanbul: MEB Yayınları, 1987.

CAHİLİYE DÖNEMİ HİCAZ BÖLGESİ ARAPLARINDA ATALAR KÜLTÜ

Şerife Tanır*

GİRİŞ

Atalar Kültü

Genel anlamda Atalar Kültü, geçmiş ataları yücelterek onları tapınılacak varlıklar düzeyine getirmeye denilmektedir. Geçmişten günümüze bakılacak olursa atalara tapınma özellikle kabile dinleri olmak üzere birçok geleneksel ve milli dinlerde görülmektedir. Esasında Atalar Kültünün kaynağının, ata ruhlarının ölmediği ve bedenden ayrılarak yeryüzünde etkinliklerini sürdürdükleri inancına dayandığı söylenebilir. Bu anlayışa göre ölümle birlikte hayatın bitmediği, ölen kimselerin özellikle kabile reisleri, azizler ve kutsal kabul edilen dinsel, geleneksel ve sosyal değer taşıyan insanların manevi olarak dünyada etkilerinin devam ettiği kabul görmektedir.[1] Atalar Kültü özellikle patriarkal (erkek egemen) toplumlarda bir yapı olarak görüldüğü belirtilmektedir. Yani ölen ataların ve özellikle babaların ruhlarının geride kalanlara iyilik ya da kötülüklerinin dokunabileceği inancı ve onlara karşı duyulan minnet hissinin Atalar Kültünde önemli bir yere sahip olduğu söylenmektedir. Şunu da belirtmekte fayda vardır ki toplum tarafından saygınlığı tescil edilen kimselerin ruhları ve mezarları da kült konusu olagelmiştir.[2]

Atalar Kültü ve bununla ilgili inanış ve uygulamaların örneklerine Türklerde de rastlanmaktadır. Nitekim tarihin her döneminde bu türden uygulamalara Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar da yılın beşinci ayında kutsal kabul ettikleri dağ üzerinde toplanarak Tanrı'ya ve atalara kurban sundukları belirtilmiştir. Özellikle atalar kültünün somut örneklerine onların atalarının

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, tanir1976@hotmail.com.

[1] Hüseyin Yılmaz, *Dinler Tarihinin 200'ü* (Ankara: Otto Yay., 2018), 55.

[2] Ünver Günay-Harun Güngör, *Türk Din Tarihi* (Kayseri: Laçin Yay., 1998), 59.

resimleri ve kugurcaklarının yapılarak saklandığı bunun delilleri arasındadır.[3] Yine zaman zaman atalara hediyeler sunma karşımıza çıkan ritüeller arasında yer almış hatta bu ritüellerin dinselleştirildiği görülmüştür. Zira insanın var olmasıyla birlikte din de var olmuş ve insan din ile birlikte çeşitli görünümler içerisinde varlığını sürdürmüştür. Geçmişten günümüze din kendini insanda, davranışlarında ve hatta varlığında göstermiştir. Bu sebeple de birçok dini şahsiyet oluşmuştur. Bu şahsiyetler toplumdan topluma değişkenlik göstermişler ve özellikle kabile, köy ve boy reisleri, hükümdarlar, rahipler, keşişler, peygamberler, âlimler, şehitler, evliyalar, azizler ve fakirler kutsallaştırılarak karşımıza çıkmışlardır. Bu kutsal insanlar hem hayatta iken hem de öldükten sonra toplumdaki diğer insanlar üzerindeki etkilerinin büyüklüğünü dini ve dünyevi yaşam şekillerinde göstermişlerdir. Aynı zamanda insan dinin taşıyıcısı olmuştur. İnsan, dinin bünyesinde çeşitli görünümler içerisinde varlığını sürdürmüştür.[4] Bunlardan yola çıkarak tüm toplumlarda kutsallaşan insanların, yüceltilerek insan yaşamlarında olumlu ve olumsuz örnekleri karşımıza çıkmıştır. Atalar Kültünün, gerek Türklerde, gerek Uzak Doğu Milletlerinde ve gerekse dünyanın farklı coğrafyalarındaki milletlerin yanında özellikle Cahiliye Araplarında da yoğun bir şekilde yaşatıldığı söylenebilir. Konun daha iyi anlaşılabilmesi için Cahiliye Araplarını çeşitli yönleriyle ele alıp inceleme uygun görülmüştür.

1. Cahiliye Arapları ve Dinleri

Cahiliye Dönemi Arap Geleneği'nde ise İbrahim ve özelliklede oğlu İsmail, Atalar Kültünün zirvesine ataların atası olarak görülmüş ve tüm kabileler şecerelerini (soylarını) ona dayandırmak gibi bir gelenek içerisinde olmuşlar ve dolayısıyla Cahiliye Arap Kabileleri, kendi atalarının sembolü olarak hep İbrahim ve İsmail'i görmüş ve onu ilk ataları saymışlardır.[5] Cahiliye Dönemi Hicaz Bölgesi Arapları bir kabile toplumu olarak yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Her kabile kendilerini sembolize eden bir putu Hicaz Bölgesi'nin merkezi konumundaki Mekke şehrindeki Kâbe'de bulundurmuştur. Cahiliye Araplarına göre Kâbe'de ki putların meşruiyetinin en büyük dayanaklarından birisi onların, ataları tarafından kutsal kabul edilmesi olmuştur. Atalar Kültü bağlamında kutsal görülen bu putların zaman içerisinde bir inanç objesi haline getirildiği bilinmektedir. Cahiliye Dönemi'nin dini hakkında tarihin tespit edebildiği rivayetler tüm ilkel toplumlarda olduğu gibi Hicaz Bölgesi Araplarının da totemizm, animizm ve fetişizm gibi inanışların yanında geleneksel ve cahiliye Arap kabileleri için atalar kültü ile paralel olarak bir kısım putların özelleştirildiği ve millileştirildiği de görülmüştür. Arap toplumsal yapısının

---

[3] Baki Adam, *Dinler Tarihi El Kitabı* 4. Baskı (Ankara: Grafiker Yay., 2017), 490-491.

[4] Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi* 2. Baskı (Isparta: Fakülte Kitapevi Yay. 2011), 187-188-189.

[5] Zahit Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite* 1. Baskı (Ankara: Avrasya Yay. 2005), 66.

kökenine inecek olursak onların o dönemde var olan birer fert ve kahraman haline dönüştürdükleri kabile isimlerinden birçoğu totemizm döneminin izlerini taşımıştır.[6] Böylelikle her kabile, kendi dinini atalarından kalan miraslar olarak kabul edip bu dini inançlarını devam ettirmişlerdir. Ayrıca Cahiliye Dönemi insanının ataların dinine bağlılıkları ile ilgili davranışlarına Kur'an-ı Kerim'de de rastlanılmaktadır. Zira o döneme ait dini inançla ilgili düşünce ve davranışları konusunda ki tutumlarında atalarının dinine sıkı sıkıya bir bağlılık göze çarpmaktaydı. Bu durumu Atalar Kültü açısından değerlendirdiğimizde, kutsallaştırmış oldukları atalarının, tıpkı diğer konularda olduğu gibi din konusunda da yanılmayacakları anlayışıydı. Köklerinin dayanmış olduğu Hz. İsmail, sonuçta bir peygamberdi. Peygamber ise, bir dini temsil eden kişi demekti. Bu sebeple dinlerinin orjinalliğini koruduğu düşüncesi ile gelen hiçbir dine karşı olumlu bir tavır takınmaları doğru olmayacaktı. Nitekim Kur'an-ı Kerim bizlere, İslâm'ın yayılmaya başladığı dönemde Hz. Muhammed ile o dönem insanının arasında geçen diyaloglarda, din konusunda ne kadar katı kurallar oluşturduklarını ve bu tutumlarından asla taviz vermeyeceklerini sonraki insanlara göstermektedir. Bakara Suresi 170. ayette; "*Allah'ın indirdiğine uyun!" denildiği zaman "hayır biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız derler*". "*ya ataları bir şey düşünemeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiyseler!*", Maide Suresi 104. Ayette; "*Allah'ın indirdiğine ve Allah'ın elçisine gelin!*" dendiği zaman "*atalarımızı üzerinde bulduğumuz yol bize yeter derler*", Araf Suresi 28. ayette; Onlar, çirkin bir şey yaptıkları zaman, "*babalarımızı böyle yapar bulduk, Allah'ta bize bunu emretti*" derler, Hud Suresi 109. Ayette; Onlar daha önce babalarının tapmış oldukları gibi putlara tapmaktadırlar, Lokman Suresi 21. Ayette; "*biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız derler*", Saffat Suresi 69. ve 70. ayette; "*Onlar babalarını sapık kimseler olarak bulmuşlardı, kendileri de onların izinden koşturuyorlar*", Zuhruf Suresi 21. Ayette; "*biz babalarımızı bir din üzere bulduk, bizde onların izlerinden gitmekteyiz derler*". Bu ayetler bizlere Cahiliye Araplarının o dönemdeki tutumlarını açıkça göstermektedir. Ayrıca Cahiliye Araplarnın ibadetleri ile ilgili bilgiyi Kur'an-ı Kerim'in Enfal Suresi 35. Ayet"*onların Beytullah'ın yanında put heykellerinin etrafında tapınmaları duaları, ıslık çalmak ve el çırpmaktan başka bir şey değildir. O halde (ey kafirler!) inkar ettikleriniz yüzünden tadın azabı! (denilir)*" şeklinde ifadeler yer almıştır. Ayetlerden de anlaşılacağı üzere, diğer benzer konular yanında din konusunda da ataların dinine bağlılıkları güçlü bir şekilde devam etmekteydi.

2. Hübel, İsaf ve Naile Putlarının Önünde Ok Çekilmesi

Cahiliye Araplarında toplumsal ve sosyal olayların yürütülmesinde bir kısım putların çok etkin olduğunu söylemek mümkündür. Zira putperestliğin o dönemde atalardan miras kalan yegâne inanç biçimi olduğunu söylemek mümkündür. Putperestliğin başlangıcının ise ataların atası Hz. Âdem'e dayandığını bazı kaynaklar şu şekilde nakletmişlerdi. "Şit'in oğulları, Âdem'in (as) cesedini gömülü olduğu mağarada ziyaret ederler, ona saygı gösterip yüceltirler

[6] Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri* 8. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yay. 2016), 65.

ve ondan merhamet dileyerek çevresinde dönüp tavaf edince Âdem'in oğlu Kabil'in oğullarından bir adam; Ey Kabiloğulları! Şitoğulları'nın etrafında dönüp tavaf edecekleri ve saygı gösterip yüceltecekleri "*Devar*"ı var sizin ise hiçbir şeyiniz yok!" deyince onlar için bir put yaptı ve yeryüzündeki ilk putu yaparak, ilk putu yapan kişi olduğu belirtilir.[7] Bu anlayışın cahiliye toplumuna da hâkim olduğu özellikle Hübel, Naile ve İsaf gibi putların öne çıkmasıyla anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed, İslâm'ı yaymaya başladığı sırada Kureyş'in en önemli putlarından bir tanesinin Hübel olduğu söylenebilir. Diğer birçok put önemli olmakla beraber kurban söz konusu olduğun da Hübel'in öne çıktığı görülmektedir. Öyle ki özellikle Hübel'in önünde kurban kesmeye mahsus bir çukur olduğu ve Hübel adına kesilecek kurbanların kanın bu çukura akıtıldığı ve böylece bu kurban kanlarının etrafa yayılmasının önlendiği sanılmaktadır. Geçmişten getirilen bir diğer atalar kültü uygulaması ise Hübel'in önünde ok çekilmesidir. Hübel'in önünde devamlı bir takım oklar bulunduğu ve bu oklara Arapların "Meysir" dedikleri "Tefeül" (fal açma) okları olduğu söylenmiştir. Çünkü Cahiliye Araplarının adetlerine göre fal okları çekilmezden önce Hübel'in önünde önce kurban kesilmesi sonrada okların çekilmesi anlayışının hâkim olduğu söylenebilir. Nitekim Araplar, birinin zor bir işi olsa hemen Kabe'ye Hübel'in önüne gider ve fal açar, oklarla fal açma anlayışının Araplar arasında nesiller boyu devam ettiği bilinmektedir.[8] Bilineceği gibi fal açmanın en önemli örneklerinden biri olarak, Abdulmuttalib'in zemzem kuyusunu kazmak ister. Ancak diğer Kureyş kabileleri ona bu imkanı vermezler. Abdulmuttalip zorluklarla karşılaştığında adakta bulunur. Buna göre Abdulmuttalip; "*şayet on oğlum olursa bu kuyuyu kazabilirim, böyle olursa da onlardan birini kurban ederim*" der. Sonra Allah onun adağını kabul eder ve kuyuyu kazmaya muvaffak olur. Ancak bir süre sonra Tanrı ondan adağını yerine getirmesini ister ve durumu çocuklarına açar. Onlarda kendisine itaat göstererek: "*Ne yapalım?*" diye sorarlar: Abdulmuttalib ise "*sizden istediğim her biriniz bir ok alıp üzerine adınızı yazmanızdır,*" der. Çocuklar denileni yapar ve okları babalarına getirirler ve Kâbe'nin içerisine Hübel'in bulunduğu yere girerler. O sırada Hübel'den sorumlu ve orada ok attırmakla görevli kimseye okların çekilmesini söyler. Oklar görevli tarafından çekilir. Oğlu Abdullah'ın isminin olduğu ok çıkar. Ancak başta Abdulmuttalib olmak üzere bu duruma razı olmazlar ve olayı kahine danışmaya karar verirler. Kahin onlara," *memleketinize dönün ve bir tarafa on deve koyarak develerle adamınız arasında kur'a çekin. Eğer kur'a adamınıza çıkarsa o zaman rabbinizi razı edinceye kadar onar onar develerin sayısını artırın. Develere çıkacak olursa o develeri kesin. O zaman rabbinizde razı olmuş olur, adamınızda kurtulmuş olur."* Çekilen kura'lar sonucunda yüz deve karşılığında Abdullah kurban edilmekten kurtulmuş olur.[9]

3. Cahiliye Araplarında Atalardan Miras Putlara Hediyeler Sunma

---

[7] İbnül Kelbi-Mihail Nuayma,*Geçmişten Günümüze Putlar*,1. Baskı,(Ankara: Fecr Yay. 2005) 57.
[8] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*,71-72.
[9] İbnü'l-Esir, *El Kamil Fi't-Tarih Tercümesi*,Trc. Ahmet Ağırakça,Abdülkerim Özaydın,Yunus Apaydın,Zülfikar Tüccar,M. Beşir Eryarsoy, 1. Baskı, 2. Cilt,(İstanbul: Bahar Yay., 1985), 13-14-15.

İslâm öncesi Cahiliye Araplarında dini ve dünyevi hayatla ilgili önemli konular arasında yer alan kurban kesme ve putlara hediyeler sunma gibi ritüeller atalarından miras kalan uygulamalar arasındaydı. Çünkü bu iki uygulama o dönem insanları için hiçbir zaman vazgeçemeyecekleri önemli uygulamalar arasında olduğu gibi bu iki ritüelin bazı çıkar ilişkilerine dayandığı görülmekteydi. Nitekim eğer onları memnun etmek için kurban kesiyorlar ve hediyeler veriyorlarsa bir yerde bunu putlarından maddi ve manevi yardımlar umdukları için yaptıkları söylenmiştir. Zira dini ve dünyevi işlerin Cahiliye Araplarında kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılmadığı bilinmektedir. Nitekim günlük hayatla ilgili bütün işleri yerine göre isterlerse dini bir hükme bağlayıp ona göre hareket ederler, eğer istemezlerse bu duruma uymayabilirlerdi. Yani istekleri doğrultusunda sorunlarını Kabe'nin himayesindeki putlara danışarak işlerini yürütürler, istemezlerse böyle bir kurala uymaya bağlı kalma zorunluluğun hissetmezlerdi.

Atalar Kültünden kalan bir diğer uygulama ise Kabe'yi ziyarete gelen insanların öncelikle uğraması gereken yerlerin başında İsaf ve Naile putlarının bulunmasıydı. Haram aylarda ziyarete gelenler, tam olarak Zemzem kuyusu civarında olan İsaf ve Naile putlarını da ziyaret ederlerdi. Zira Kabe'yi ziyarete gelen insanlar tavafa İsaf'tan başlar ve Naile de tamamlarlardı.[10] Önceki Cahiliye Araplarından kalan bir diğer adet ise her kabilenin bir putunun olması anlayışıydı. Cahiliye Araplarında genellikle tanrı kabul edilen putların olduğu bilinmekteydi. Nitekim Cahiliye Araplarında Hübel, İsaf ve Naile putlarının dışında daha yerel tanrı kabul edilen putlara da rastlanmaktaydı. Onlar arasında en bilinen diğer ikisi, Zü'l-Kefeyn ve Zü'ş-Şera putlarıydı. Bu isimlerin dışında ayrıca her kabilenin kendilerini koruduklarına inandıkları kendi özel milli putları da bulunmaktaydı. Örneğin Evs ve Hazreç kabilelerinin tanrısının "Menat" olduğu, Abduleşheloğullarının "Eşhel", Kelboğullarının "Vedd" isimli putlarının olduğundan söz edilmekteydi.[11]

4. Cahiliye Araplarında Kabile Reisi Kültü

Cahiliye Araplarında en önemli konulardan diğer bir tanesi ise kabile reisliği ve onun seçilmesi süreciydi. Zira kabile reisleri kabilenin sosyal ve dini hayatları başta olmak üzere önemli birçok görevleri vardı. Ayrıca kabile reisleri toplum tarafından kabul gören önemli şahsiyetler olarak karşımıza çıkmaktaydı. O dönem toplumlarında varlıklarını sürdürmeleri ve vefatlarıyla yerini kan bağı olan bir diğer şahsiyete ya da kabile içerisinde üstün meziyetleri olan başka birine görevi devretmesiyle kabile reisleri seçilirdi. Genelde kan bağı yoluyla babadan oğla geçen kabile reisliği, toplum tarafından kabul görmüş yetenekli kişilerin seçimleriyle mümkündü. Kabile efradı içerisinde eşitliği sağlamak, görev ve sorumluluk açısından diğerlerinden daha fazla söz sahibi olmak, savaşlarda önde gitmek, kabilenin refahı için bütün imkânları sağlamak ve maddi yardımdan kaçınmamak, kabile içinde ve kabileler arasında birliği sağlamak, günlük

[10] Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, 48.
[11] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*,72.

hayatla ilgili sıkıntıların yanında toplumsal sıkıntıların çözümü için toplantılar oluşturup çözüme kavuşturmak, ayrıca diğer kabileler ile olan sıkıntıların çözümünde hakeme başvurmak, kahinlere başvurmak ya da savaşa karar vermek o dönemde kabile reislerinin sorumluluğu çerçevesinde olan konular arasındaydı.[12] Cahiliye toplumunun kabilelerden oluştuğunu göz önünde bulundurduğumuzda kabile reislerinin uygulamaları hem yaşadıkları dönemde hem de ölümlerinden sonraki dönemlerde toplum üzerinde baskın ve belirleyici otorite olarak rol oynamaktaydı. Kan bağı ön planda olmakla birlikte yetenekli kişilerin de kabile reisi olarak seçilmesi sık görülen uygulamalar arasındaydı.

5. Cahiliye Araplarında Panteonlar

Cahiliye Dönemi Araplarında uygulanan bir diğer uygulama ise Kabe'ye benzer ya da eş değer diyebileceğimiz Panteon ya da Tağut denilen putlar için evlerin hazırlanmasıydı. Bilindiği üzere Mekke'nin fethinde Kabe'de 360 put bulunmaktaydı. Çünkü Atalar Kültüne göre puta tapma ve her kabilenin kendine ait özel bir ilahının (putunun) olması cahiliye toplumunun inançlarından biriydi. Kabe'nin birden çok puta ev sahipliği yapmasının yanında, Kabe toplum için önemli bir mabet konumundaydı. Kabe'ye benzer ya da eşdeğer olarak hazırlanan ve diğer putların korunduğu mukaddes evler olan panteonlar kabilenin mukaddes bir yer tayin etmesiyle oluşturulmaktaydı. Her kabile kendi panteonuna mukaddes bir yer tayin eder ve çevresini tıpkı Kabe gibi saygıyla tavaf ederlerdi. Zira paganist kültürün getirmiş olduğu panteonlar cahiliye toplumu için önemli mabedler arasındaydı. Yine Kabe gibi panteonların muhafız ve haciblerinin olduğu bilinmekteydi. Bu muhafız ve hacibler, panteonları bekler, gelen hediyeleri alır sonra da adanan kurbanları keserlerdi. Tıpkı Kabe gibi saygı gördüğünden panteonlar kutsal kabul edildikleri için çevresinde savaş ve kavga yapılmaya müsaade edilmezdi.[13] Panteonların varlığı ve kutsal kabul edilmesi atalar kültü olarak karşımıza çıkan önemli konular arasında yer almaktaydı.

6. Cahiliye Araplarında Kâbe Görevleri

Cahiliye Araplarında Atalar Kültüyle ilgili öteden beri gelen diğer hususlardan bir tanesi ise Kabe ile ilgili görev ve yetkilerin bazı kabile mensuplarına yani ailelere verilmesi geleneğiydi. Bu geleneğin uzun yıllar devam etmesi öncelikle Kabe'ye duyulan saygıdan kaynaklanmaktaydı ve bu göreve herhangi bir kabilenin sahip olamayacağı anlayışıydı. Kabe görevlerinin özellikle belli ailelere verilmesi bu ailelerin bu görevlere layık olduğu düşüncesi atalarından miras kalan bir diğer inançlarıydı. Bu görevler konusunda hassas davranmaları ve bu görevleri alacak kabilelerin özelliklerinin göz önünde bulundurulması geçmişten gelen en önemli uygulamaların devamı niteliğindeydi. Kabe'ye hizmet konusunda hassas olan Cahiliye Arapları, bu

[12] Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, 41.
[13] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*,73.

görevleri bölümlere ayırarak her bir görevi farlı kabileye vermek suretiyle görev dağılımını en güzel şekilde yapmağa çalışmaktaydılar. Bu görevlerin bölümlerini ise şu şekilde belirlemişlerdi.

Hicabet, (Kabenin perdedarlığı)

Sikayet, (hacılara su verme görevi)

Liva, (bir yere asker göndermek istenildiği zaman savaş gideceklerin toplanmasını sağlayan bayrak dikme)

Sefaret, (kabileler arası veya kabile içi anlaşmazlık veya çatışmaları halletmek için yapılan hakemlik görevi)

Nezaret, (yapılan nakillere ruhsat verme yetkisi)

Kıyade, (askere kumandanlık etme görevi)

Rifade, (sosyal yardımlaşmayı yürütme, fakirlere para ve yiyecek dağıtım görevleri)[14] olarak Kabe'ye hizmet konusunda hassasiyetlerini göstermekle birlikte atalarından kalan mirası devam ettirmekteydiler. Zira Arap tarihine baktığımızda bu uygulamanın örf ve adetlerden olduğu, sözlü gelenekle nesilden nesile aktarıldığı bilinmekteydi. Nitekim Arapların tarihi kitap ve kalemle yazılarak değilde, lisanla hafızalara yazılarak nesilden nesile aktarılmasıyla devam ederdi. Bu sebeple sözlü gelenek, birinci dereceden kaynak olarak önem arz etmekteydi.[15]

7. Cahiliye Araplarında Kan Bağı ve Asalet Duygusu

Cahiliye Dönemi Araplarında bir diğer önemli husus olarak karşımıza asalet duygusu çıkmaktadır. Gerek bedevi toplumda gerek hadari toplumda ahlakın temel kaynağı, asalet duygusu yani şeref duygusuydu. Adetlere ve geleneklere riayet edildiği, kabileler arasında çok büyük bir tarihi bağlılığın olduğu ve her kabilenin müttefikini himaye etmeye mecbur olduğu bilinmekteydi. Bu ittifakların ise küçük küçük cumhuriyetleri meydana getirerek asalet ve şerefin her şeyden ziyade riayet edildiği kabul edilmekteydi.[16] Zira daha öncede belirttiğimiz gibi hemen hemen bütün Araplar soy olarak İbrahim ve özellikle oğlu İsmail'e dayanarak kendilerini biricik göstermekteydiler. Her kabile kendi klan ya da kabilesini diğer kabilelerden daha soylu, daha üstün göstererek bununla övünmekteydiler. Dolayısıyla diğerlerinden daha üstün bir konum ve imtiyaz elde etme hakkını kendilerinde görmekteydiler. İslâm'dan sonra da haseb-neseb üstünlüğü ile övünme alışkanlıklarının Araplar arasında devam ettiği görülmek-

---

[14] Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, 38.
[15] Siret-i İbn-i Hişam, *İslâm Tarihi,Trc.* Hasan Ege,1. Baskı, 1. Cilt,(İstanbul:Kahraman Yay. 1994) 14.
[16] Ahmet Hilmi,*İslâm Tarihi*,1. Baskı,(İstanbul: Ötüken Yay. 1974) 95.

teydi. Bu duyguyla daha önceki atalarının uygulamalarını harfi harfine yerine getirerek, atalarının uygulamalarına, örf ve adetlerine körü körüne bağlanmaktaydılar.[17] Bu bağlılıkla asil ve şerefli olduklarını göstererek yapılan davranışları nesilden nesile taşıdıkları görülmekteydi. Haseb-neseb üstünlüğüyle övünerek kendilerini toplumda en üstün, en yüce, en şerefli ve en asil konuma yücelterek atalarını yaşadıkları döneme taşımaktaydılar.

8. Cahiliye Araplarında Dini, Sosyal ve Ekonomik Hayat

Cahiliye Dönemi Hicaz Bölgesi Arapları, kabile toplumu olarak karşımıza çıkmaktaydı. Her kabilenin kendi içerisinde güçlü bir yapısı vardı ve bu yapıyı devam ettirme arzusundaydılar. Putperestliğin hâkim olduğu bölgede tek düze bir putperestlik bulunmamaktaydı. Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik ve Sabiilik gibi dinler yanında müşriklik denilen putperestlik inancı da devam etmekteydi. Mekke deki Kabe ise putlar yanında diğer dinlerden unsurları da barındırıyordu. Bu dinlerin putlarını barındırmaktaydı. Kabe'nin içindeki bir çok dine (kabileye) ait olan putlar gerek dini hayat gerek sosyal hayat gerek siyasi ve gerekse ekonomik hayat açısından önemliydi. Çünkü Mekke; ticaretin en önemli merkezlerinden biriydi. Kabe'deki putların amacı ise dini hassasiyetin yanı sıra ticaret potansiyelini artırmak için de önem arz etmekteydi. Zira Cahiliye Arapları alış veriş hacmini büyüterek maddi kazanç elde etme arzusundaydılar. Güçlü olmak kabilecilik açısından önemliydi. Daha önce vefat etmiş kabile reisleri bu uygulamayı yaparak çok karlı bir alış veriş elde etmişlerdi. Maddi ve manevi güç bu toplumda vazgeçilmez bir unsur olarak her kabilenin elde etmek istediği bir konum haline gelmekteydi. Durumlarından memnun olan hicaz bölgesi halkı dini, siyasi, sosyal ve ekonomik açıdan yeni olan hiçbir şeyi kabul etmemekteydiler. Bu sebeple de atalarının izlerini devam ettirmekteydiler. Yeni bir din ya da uygulama onlara birçok şeyden vazgeçmeleri gerektiğini belirttiği gibi aynı zamanda ise atalarına saygısızlık sayılmaktaydı. Bu yeni durum hem de karsız bir hayat sunmaktaydı. Oysa her kabile kendi putunu getirip Kabe'ye koyabilme lüksüne sahipti. Bu putların Cahiliye Arapları için dini, sosyal ve ekonomik hayatta çok önemli işlevleri olduğu özellikle Kâbe ve çevresinin bir ticaret merkezi olarak kullanılmasında putların merkezi bir yer işgal ettiği bilinmekteydi. Çünkü Arap kabileleri ticaret ile Kâbe'nin içerisindeki putlar arasında yakın bir ilişki kurarak özellikle ticaret hayatının canlandırılması mutlu ve huzurlu bir yaşantılarının olması ataları tarafından kabul görülen bu putları sahiplenmekle mümkündü. Dolayısıyla cahiliye Arapları, atalarının bu dâhiyane fikrinden fazlasıyla faydalanmış, onların hatıralarına ve putlara olan saygılarına hep hürmet göstermişlerdi. Cahiliye Arapları dini, sosyal ve ekonomik hayatta atalarının gösterdiği yoldan ilerlemiş, geçmiş atalarını saygı ile yad etmişlerdi. Hatta onlar öldüğünde onların adını sanını yaşatmak için "ibn" ve "bin" (oğul, soy) kavramlarını öne çıkarmışlardı. (Beni Saleb Oğulları, Beni Esed Oğulları gibi) Zaman içerisinde atalarından hare-

[17] Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, 42.

ketle mikro kabilecilik anlayışını geliştirmişlerdi ve bu hiyerarşiyi gerek bedevi ve gerekse hadari hayatlarında aynen devam ettirmişlerdi. Atalarına olan bu sevgi ve saygıdan dolayı onların isimlerini doğan çocuklara vermişler böylece kabilecilik ve ataların yüceltilmesi anlayışını devam ettirmişlerdi. Hatta ilk doğan erkek çocuklarının isimlerini alarak kendilerine unvanlar edinmişlerdi. Mesela Hz. Muhammed'e de ilk erkek çocuğundan dolayı Ebu'l Kasım denmekteydi. Nitekim Hz. Muhammed Veda Hutbesi'nde de cahiliye adetlerinin bir kısmına yer vererek bu adetleri terk etmeleri gerektiği tavsiyesinde bulunmuş onlara atalarının davranışlarına körü körüne bağlanmamaları gerektiğini bildirmişti. Faizli alışverişin yasaklanmasından, herhangi bir suç işlendiğinde suç sahibinin suçu işleyenin olduğundan(baba oğuldan, oğulun ise babadan sorumlu tutulamayacağı), kadın haklarından ve birçok atalarından miras kalan cahiliye adetlerinden bahsederek, topluma "atalar kültü" olarak sadece Kabe görevlerinden başka hiçbir uygulamanın devam etmemeleri gerektiğini bildirmişti.

Zaman içerisinde her kabile kendi soyunu en yüce soy kabul etmiş ve geçmişte ataları ünlü insanlarsa onları öne çıkarmışlar ve hatta onların başlarına mezar taşları dikmişlerdi. Kabilesinin çokluğu ve ünlülüğü ile övünen insanlar gerektiği zaman kabile fertlerini tek tek saymış bu süreçte ölmüş atalarının mezarlarını saymayı bile ihmal etmemişlerdi. Bununla ilgili Kur'an-ı Kerim'in Tekasür Suresinde; "Çoklukla böbürlenmek sizi kabirleri ziyarete kadar oyaladı. Mezardakileri de saymaya varıncaya kadar yahut ölüp mezara gidinceye kadar bu hale devam ettiniz. Mal ve servetle böbürlenip oyalanmanın mezara kadar devam etmesidir ki, bu türlü yaşantının akıbeti" ise belirtilmiştir.[18] Yine Cahiliye Araplarında mezar isimleri, kan parası, soyun asilliği, şairlerin şiirlerindeki ifadeleri (ey atalarımız…) zenginlik, soy, sülale, kureyşlilerin şöhreti, ümeyyeoğulları'nın şöhreti (Hz. Osman'la övünmeleri), miraslar, çocuk isimleri, o zamanki eserlerde yer alan ata isimleri (tek tek atalarının isimlerinin yazılması bin…, bin…, bin… gibi) soy adlarının olmaması yani atalarının isimleriyle anılmaları, atalarına kurban sunmaları, hac görevlerinde bile atalarının uygulamalarını devam ettirmeleri ve hatta Cahiliye Araplarının bir uygulaması olan kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi alışılagelmiş ata uygulamalarının devamı niteliğindeydi.

SONUÇ

Cahiliye Arap toplumunun zorlu yaşam şartları onların Atalar Kültüne uymalarını zorunlu kıldığını gördük. Zira çöl hayatına uyum sağlamaları, asabiyetin yüceltilmesiyle mümkün olabilmiştir. Bu asabiyet fikri ise onlarda soyu ve bilhassa kabileyi hayatta tutan atayı yüceltme fikrine yönlendirdiğine ulaştık. Böylece Araplar atalarını, hem kabileyi ayakta tutan hem dini

---

[18] Feyizli, *Feyzü'l Furkan*, 600.

bir sembol hem de bütünleştirici bir tanrı figürüne dönüştürülmüş olduğu anlaşıldı. Zira Cahiliye Arapları Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecusilik gibi dinleri benimsemiş olsalar da özellikle Kâbe'nin içerisinde Hz. Meryem ve Hz. İsa gibi Hıristiyan dinin İkonalarını barındırarak bunları hayatın vazgeçilmez unsuru olarak yücelttiklerini ve bunun dışında Kâbe'nin içerisinde Arap kabilelerine ait putlarıda muhafaza ederek Ataların uygulamalarını devam ettirdikleri görüldü. Atalar Kültüyle, toplumsal hafızanın süreklilik kazanacağını ve geleneklerin devamlılığını sağlayacağı sonucuna ulaştık. Batıl inanç ve adetler ne kadar köklü ve yaygın olursa olsun doğruyu yansıtmadığı ölçüde körü körüne bağlılıktan öteye gitmediği kanaatine vardık. Beşeri iradenin ön planda olduğunu ayrıca kutsallaştırılarak yaşamlarında belirleyici rol oynadığı düşüncesine ulaştık. Özellikle aklı kullanmak istememe, bilinçsizlik, kötü niyet ve çıkarcılık gibi çeşitli insani özelliklerin, menfaatleri doğrultusunda ön plana çıktığını gördük. Atalar Kültünün, Cahiliye Toplumunda hemen hemen bütün uygulamalarda önemli rol oynadığı kanaatine vardık.

Bu durum, tarihte ve günümüzde inançların ve kanaatlerin büyük bir kısmının taklitle devam ettiği sonucuna ulaşmamızı sağladı. Kanıt aramadan, aklı kullanmadan, test etmeden bir otoritenin söylediklerini kabul etmek ve ona inanmak Cahiliye Dönemi'nde de güçlü bir şekildedir. Tanrı, din, putlar, melek ve günlük hayata ait bir çok konu doğru bilgi kaynaklarında değil de taklide dayanmaktadır. Atalarından devir aldıkları batıl inançları, gelenekleri, hurafeleri yaşatmakta ısrar etmeleri Cahiliye Dönemi'nde Atalar Kültünün körü körüne çıkarcı bir taklitten başka bir şey olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Hatta izlerine günümüzde de rastlandığı kanaatine ulaşılmıştır.

Modern çağda bile kabilecilik anlayışının devam ettiği görülmektedir. Bu çalışmada ataerkil olarak bilinen Cahiliye Araplarının geçmiş atalarına ne kadar saygı gösterdikleri ve ne kadar onların izinden gittiklerini ve hatta İslâm sonrası bile atalar kültü anlayışını günümüz Arap Devletlerinin yüceltilmesi sürecinde de açık bir şekilde görüldüğü bilinmektedir.

KAYNAKÇA

Adam, Baki. *Dinler Tarihi El Kitabı* 4. Baskı Ankara: Grafiker Yayınları, 2017

Aksu, Zahit. *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite* 1. Baskı Ankara: Avrasya Yayınları, 2005.

Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l Furkan* 6. Baskı İstanbul: Server Yayınları, 2019

Günaltay, Şemseddin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri* 8. Baskı Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016

Günay, Ünver- Güngör, Harun. *Türk Din Tarihi* Kayseri: Laçin Yayınları, 1998

Hilmi, Ahmet. *İslâm Tarihi* 1. Baskı İstanbul: Ötüken Yayınları 1974

İbn El-Esir. *El Kamil Fi't-Tarih Tercümesi* 1. Baskı 2. Cilt İstanbul: Bahar Yayınları, 1985

İbnül Kelbi-Mihail Nuayma. *Geçmişten Günümüze Putlar* 1. Baskı Ankara: Fecr Yayınları 2005

Özsoy,Ömer-Güler,İlhami. *Konularına Göre Kur'an* 2. Baskı Ankara: Fecr Yayınları 1997

Sarıkçıoğlu, Ekrem. *Din Fenomenolojisi* 2. Baskı Isparta: Fakülte Kitapevi Yayınları, 2011

Siret-i İbn-i Hişam. *İslâm Tarihi Trc.* Hasan Ege 1. Baskı 1. Cilt İstanbul: Kahraman Yayınları 1994

Yılmaz, Hüseyin. *Dinler Tarihinin 200'ü* Ankara: Otto Yayınları, 2018.

CAHİLİYE DÖNEMİ GELENEKLERİNİN ve TEDRİCİLİĞİN İSLÂM'A UYUMU KOLAYLAŞTIRMAYA ETKİSİ

Musa Ataoğlu*

İslâm öncesinde Arapların yaşadığı döneme cahiliye denilmektedir. Râğıb el-İsfahânî cehlin üç değişik anlamından söz ederek "nefsin bilgiden yoksun olması" şeklindeki ilk anlamın kelimenin asıl manası olduğunu ifade eder. Diğer iki anlamı ise "bir konuda doğru olanın tersine inanma" ve "bir konuda yapılması gerekenin tersini yapma"dır.[1] Cahiliye terim olarak "Arapların İslâm'dan önceki dini ve sosyal hayat telakkilerini, ayrıca kişilerin ve toplumların günah ve isyanlarını" ifade eder.[2] Başka bir ifade ilecahiliye kavramı, hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem de hadis-i şeriflerde Arapların İslâm'dan önceki tutum ve davranışlarını İslâm'dan sonraki hayatlarından ayırt etmek için kullanılmıştır. Aynı şekilde sahabe de cahiliye kavramını, İslâm öncesi, Resûlullah'a vahyin inmeye başladığı 610 yılından önce yaşadıkları devri tanımlamak için kullanmışlardır. Bu sebeple genellikle Arapların İslâm'dan önceki dönemine "Cahiliye" veya "Cahiliye çağı" (asrü'l-câhiliyye), denilir.[3] "Bu kavram Kur'an'da bilgisizlikten ziyade Allah'a ve insanlara karşı olumsuz tutum ve davranışları ifade etmektedir."[4]

Necâşî ile konuşan Ca'fer b. Ebû Tâlib'in şu sözleri, Cahiliye Dönemi'nin özelliklerini ortaya koymaktadır. "Ey hükümdar! Biz cahiliye zihniyetine sahip bir kavimdik; putlara tapar, ölü hayvan eti yer, fuhuş yapardık; akrabalık bağlarına riayet etmez, komşularımıza kötülük ederdik, güçlü olanlarımız zayıfları ezerdi" [5]

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, musaataoglu168@gmail.com.

[1] Rağıb el-Îsfahani, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çev. Yusuf Türker, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 355.

[2] Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 56.

[3] Mustafa fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17.

[4] İsmail Karagöz- Fikret Karaman, v. dğr. *Dini Kavramlar Sözlüğü,* (Ankara: DİA Yayınları, 2015), 86.

[5] Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviye,* nşr. Mustafa es-Sekkā v. dğr. (Kahire: 1355/1936), I/335-336.

İslâm'ın davetine baktığımızda, onun önceki cahiliye toplumunun bütün uygulamalarını reddedip yepyeni bir toplum kurmak yerine, sosyal alışkanlığa uygun bir değişim yaptığını görürüz. Başka bir ifade ile İslâm bazı konularda Arap toplumunun alışık olduğu uygulamalarda köklü değişiklikler yapmaksızın bu gelenekleri ıslah ederek devam ettirme yolunu tercih etmiştir. Bu anlayış ve gelenekler tamamen reddedilmeyip kabul edilmesi Cahiliye Dönemi toplumunun İslâm'a girmelerini ve İslâm'a uyum sağlamalarını kolaylaştırmıştır.

Hz. Peygamber'in Cahiliye Devri Arapları'nın kültürel yapısını, değerlerini tamamıyla reddetmediği, İslâm'ın temel hükümlerine aykırı olmayan bazı hususları kabul ettiği görülmektedir. Meselâ onun bir sahâbîye hitaben söylediği, "Ey Sâib! Cahiliye çağında yaptığın faziletli şeylere İslâm devrinde de devam et; misafiri ağırla; yetime ikram et ve komşuna iyi davran!"[6] mealindeki sözleri buna bir örnektir. "İnsanların Cahiliye Devri'nde hayırlı olanları İslâm devrinde de hayırlıdır"[7] hadisi de aynı anlayışa işaret eder.[8]

"Hz. Peygamber Cahiliye Devri'ne ait bazı yanlış uygulamaları düzeltmiş bazılarını da yasaklamıştır. Örneğin hac hizmetlerinden olan sikâye (su sağlama) ve sidâne (Kâbe'nin bakımı) gibi uygulamaları desteklemiş bunun dışındaki dinî gelenek ve uygulamaları yasaklamıştır."[9] Yasakladığı uygulamalardan bir tanesi de ihramlı iken eve normal giriş kapısından girmemekti. Fakat zaruri ihtiyaçlar söz konusu olduğundan kimi çatıdan, kimi duvara açtıkları bir delikten, çoğunlukla da eve yapılan arka kapıdan içeri girerlerdi.[10] Hz. Peygamber'in yanındaki sahabî kendisine göre bu dindarane davranışı devam ettirme düşüncesindeydi ve bunun cahiliyeye ait bir uygulama olduğu da aklına gelmiyordu. Hz Peygamber onun bu davranışı karşısında kendisinin de "Ahmesî"[11] olduğunu ancak bunun İslâm öncesi bir âdet olarak geçmişte kaldığını ifade ederek eve normal kapıdan girmesini sağladı.[12]

"*Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim*"[13] Buyuran peygamberimizin bu ifadesinden anlaşılacağı üzere olmayan bir şeyi tamamlamak mümkün değildir. Dolayısıyla Cahiliye Dönemi'nde bir takım güzel ahlak örneklerinin mevcudiyetini bizzat Rasûlullah Sallallahu Aleyhi

---

[6] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* (İstanbul: Çağrı Yayınları,1982), 3/ 425.

[7] Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhari, Mevsuatü's- Sittetü, el-Kütübü's-Sittetü ve Surûhuha,* (İstanbul: Çağrı Yayınları,1992) "Menâḳıb", 1.

[8] Fayda, "Cahiliye", 7/19.

[9] Fayda, "Cahiliye", 7/18.

[10] Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili,* (İstanbul: Azim Yayınları, 1942), el-Bakara, 2/189.

[11] Bkz: Ahmesî: Hums, "mutaassıp, cesur ve kahraman olmak" anlamındaki hames masdarından gelen ahmesin çoğulu olup dinî inanç ve yaşayışları konusunda katı ve tavizsiz, savaşta güçlü ve cesur olmaları sebebiyle kendilerine bu ad verilmiştir. Ahmesî de "hums mensubu kişi" demektir. Recep Uslu, "Hums", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998),18/364.

[12] Vejdi Bilgin, "Cahiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık," *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, (2005),127.

[13] Ahmed bin Hanbel, *el-Müsned,* 2/381. (No. 8715).

ve Sellem' in sözlerinde de görebiliyoruz.[14] Örneğin Hz. Peygamber bir hadisi şerifinde İslâm öncesi dönemde kurulan Hılfu'l-Fudûl Cemiyeti hakkında şöyle demektedir: "Ben Abdullah b. Cüdan' ın evinde öyle bir anlaşmaya şahit oldum ki onu çil çil develerle değişmem. Eğer İslâm'da da ona davet edilsem, muhakkak icabet ederdim."[15] Bu bağlamda şunları söyleyebiliriz. Cahiliye toplumu yekpare bir biçimde tamamen kötülüğe batmış bir toplum değildir. Zaten böyle bir iddia, akla ve toplumsal yaşayışa uygun da değildir. İnsanlardan müteşekkil her topluluk, içinde insanlığın iftihar edeceği örnekler ortaya koyan kişilere sahip olabileceği gibi insanlığın utanacağı bazı davranışlar sergileyen fertleri de içinde barındırabilir. Burada Cahiliye Dönemi Arap toplumunun negatif bir bakış açısıyla resmedilmesi ve onlara "*cahil*" denilmesinin sebebi kötü örneklerin iyi örneklere üstün gelmesinden dolayıdır.[16]

Hakim b. Hizam Peygamber Sallallahu Aleyhi ve Sellem'e " Cahiliye Dönemi'nde sıla-i rahimde bulunma, köle azad etme ve sadaka verme gibi yapmış olduğum işler hakkında ne dersiniz? Bunlardan dolayı bana ecir var mıdır?" diye sordu. Allah Resulü Sallallahu Aleyhi ve Sellem : "Sen, geçmişte yapmış olduğun hayırlı ameller sayesinde müslüman oldun."[17] buyurmuştur. Bunun yanında Arapların başka güzel davranışları da vardı. Bunlara "Arapların faziletleri" (Fedâilü'l-Arab) denilirdi. Bağımsızlık ve özgürlüklere düşkünlük, yiğitlik (mürüvve: kavgada cesaret, felaket anında sabır, zayıfı korumak, güçlüye karşı koyma), cömertlik, ahde vefa, misafirperverlik, kendilerine sığınanları himaye etme, kanaatkârlık ve sabır bunlardandır.[18] İslâm, Cahiliye Dönemi'ndeki Arapların güzel davranışlarına sahip çıkmış onları korumaya çalışmıştır.[19] Bununla beraber İslâm bu iyi davranışları daha iyi bir amaca, uhrevi bir gayeye yönelterek iyi davranışların kötü sonuçlar doğurmasına mani olmuştur. İslâm bu güzel davranışların önemine dikkat çekmiş ve bu vasıfların devam etmesini ön görmüştür. Örneğin cömertlik hasleti İslâmda da güzel görülmüş devam ettirilmesi istenmiştir. "*Herhangi birinize ölüm gelip de; «Rabbim! Beni yakın bir süreye kadar geciktirsen de sadaka verip Salihlerden olsam!» demesinden önce, size verdiğimiz rızıktan harcayın. Allah, eceli geldiğinde hiç kimseyi (ölümünü) ertelemez. Allah, yaptıklarınızdan haberdardır.*"[20] "*Kendileri muhtaç olsalar bile, başkasını daha çok düşünürler…*"[21] buyurularak bu güzel davranış medh edilmiştir. Hz. Peygamber de bu davranışı

---

[14] Fethullah Zengin, "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme," *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (Güz 2016), 56.

[15] İbn-i Kesir, *Hz. Peygamber (s. a. v.)'in Hayatı, Es-Siyretu'n-Nebeviyye,* (İstanbul: Çelik Yayınları, 2014), 1/261.

[16] Zengin, "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme," 54.

[17] İmam Buhari, *El-Edebü'l-Müfred,* Ter. : Faik Akcaoğlu, (İstanbul, Beka Yayınları, 2009), 65.

[18] İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, (*Ankara, Dib Yayınları, 2011), 43; İbn Habib, *Kitabu'l -Munammak fi Ahbari Kureyş,* tah. Hurşid ahmed faruk, (haydarabad: 1964), 237; Ebu Şühbe, *es- Siretü'n –Nebeviyye fi davi'l-Kur'ani ve's-Sünne,* (Beyrut: 1998) I/94-97.

[19] Mehmet Salih ARI, "Cahiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu," *İstem Dergisi*, 2/4, (2004), 176.

[20] el-Münâfikûn, 63/10-11.

[21] el-Haşr, 59/9.

şöyle ifade etmiştir. "Cimri ile cömerdin durumu, göğüsleri ile köprücük kemikleri arasına zırh giyinmiş iki kişinin durumuna benzer. Cömert, sadaka verdikçe, üzerindeki zırh genişler, uzar, ayak parmaklarını örter ve ayak izlerini siler. Cimri ise, bir şey vermek istediğinde, zırhın halkaları birbirine iyice geçer, onu sıkıştırır; genişletmek için ne kadar çalışsa da başaramaz."[22] diye ifade etmiştir.

1. Hanif Kimselerin İslâm'ı Kabule Etkisi

İslâm'ın doğuşu sırasında sayıları az da olsa tek Allah inancına sahip Hanifler bulunuyordu. Hanifler İslâm Dini'nin müjdecileri durumunda olup İbrahim (as) dinini ihya edecek bir peygamberin gönderilme zamanının yaklaşmış olduğunu insanlara tebliğ ederlerdi. Hicaz'daki insanların çoğu putperest olmalarına rağmen Yüce Allah'ın varlığını bilirlerdi. Onun varlıkları yaratan yüce bir hikmet sahibi olduğunu, yağmur yağdırıp âlemde tasarruf ettiğine inanırlardı. [23] Böyle bir inanışın o zamanki toplum yapısındaki mevcudiyeti İslâm Dini'nin kabulüne zemin hazırlamıştır. Ayrıca İslâm Dinin benimsenmesinde de olumlu katkılar sağlamıştır. Yine o zamanki olumlu durumlardan birine örnek olarak Hz. peygamberin üstün vasıfları gösterilebilir. O'nun ahvalini Hz. Hatice şöyle ifade etmiştir: "Hayır, Allah'a yemin ederim ki, Allah seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabana bakarsın, işini görmekten aciz olanların yüklerini çekersin, yoksula verir, hiçbir şeyi olmayana bağışta bulunursun, misafiri ağırlarsın, bir felakete uğrayana yardım edersin."[24]

Cahiliye Devri adetlerinde güzel görülen uygulamalarından biri de Kendisine Seyyid veya şeyh denilen, bazen de emîr, rab ve melik gibi lakaplar da verilen kabile başkanının, eşit hak sahipleri arasından kabile toplantısında seçilmesiydi. Başkan adayında yaş faktörünün yanı sıra, cömertlik, kahramanlık, sabır, hilim, tevazu ve etkili konuşma kabiliyeti gibi hasletler aranırdı. Bu hasletler kabilelere göre farklılık arz edebiliyordu. Kabile başkanlığı prensip itibariyle irsî değildi; fakat eski başkanın çocukları kabiliyetleriyle temayüz ederlerse başkanlık onun ailesinde kalmaktaydı. Kabile başkanının görevi emretmekten çok hakemlik yapmaktı. Kabile toplantılarını idare eder, diğer kabilelerle ilişkilerde kabilesini temsil eder, kabile üyeleri arasında ortaya çıkan ihtilafları çözerdi.[25]

İslâmda var olan uygulamalara yakın olarak Cahiliye Dönemi'nde de Ölünün bedeninin su ile paklanarak temizlenmesi, ona verilen değeri ifade ettiği kadar ölümden sonra yeni bir yolculuğa inanmış olmayı da simgelemektedir. Zira ölüm sonrası yaşama değer vermeyenlerin ölüsüne bu denli özen göstermelerinin mantıklı bir izahı bulunmamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki

---

[22] Buhârî, "Cihâd", 89; Müslim, "Zekât" 76-77.
[23] ARI, "Cahiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu," 177.
[24] Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 3; Müslim, "İmân", 252.
[25] Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 36.

ölülerini yeni başlayacak yolculuğa su ile temizleyerek gönderenler, onları bir nevi takdis ediyor ve bu yeni hayata pak ve temiz olarak başlamalarını murat ediyorlardı.[26] Buna benzer başka bir uygulama olarak sedire konan ölü, yakılan meşaleler eşliğinde kabristana doğru yola çıkarılırdı. Cenazenin sağ ve solunda yürüyen insanlar tarafından taşınan bu meşalelerin ne amaçla kullanıldıkları net olmamakla beraber ölüye hürmeti ifade ettiği anlaşılmaktadır. Cenaze, hürmete şayan olarak görüldüğünden, her geçtiği yerde insanlar ayağa kalkar ve kendisini selamlardı. Dahası cenaze tamamen önlerinden geçinceye kadar oturmazlardı. Bu hadise cahiliye Araplarının ölümü bir yok oluş olarak görmediklerini göstermesi açısından dikkat çekicidir.[27] Geçen cenazeye saygı İslâm döneminde de aynen benimsenmiştir. Dini ne olursa olsun ölü geçtiği zaman ayağa kalkılması, Hz. Peygamber Sallallahu Aleyhi ve Sellem tarafından da öğütlenmiştir. Hatta kimi rivayetlere göre bir defasında geçen cenazeye hürmeten ayağa kalkan Hz. Peygamberi orada bulunan sahabilerden biri "cenazenin Yahudilere ait olduğu" şeklinde uyarmıştır. Hz. Peygamber kendisini uyaran zata "onun da bir insan olduğunu ve saygı duyulması gerektiğini" hatırlatmıştır.[28] Hz. Peygamber Sallallahu Aleyhi ve Sellem insanın dirisine değer verdiği gibi ölüsüne de değer vermiştir.

Araplar yalnız yemek yemeyi çirkin bir iş ve cimrilik alameti olarak görmüşlerdir. Hatta Kur'an'ın bu konuda nazil olan "*Tek başınıza ya da ayrı ayrı yemek yemenizde bir sakınca yoktur.*"[29] ayetine bakılınca Arapların yalnız yemek yemeyi haram derecesinde bir iş olarak gördükleri ortaya çıkar.[30] Arapların paylaşmayı sevdikleri ve misafir ağırlamayı önemsedikleri pek çok tarih kitaplarında zikredilmektedir. Örneğin Düleymoğullarına mensup Sad b. Ubade'nin ailesi buna örnek gösterilebilir. Her akşam birisi Sad b. Ubade'nin damına çıkarak " Et yemek isteyenler, yemek yemek isteyenler Düleymoğullarının evine gelsin" diye ilan yaparlardı. Düleymoğullarının bu âdeti İslâm'dan sonrada sürmüştür.[31]

Araplar için himaye etmek övünülecek bir durumdur. Çünkü bu durum himaye edenin nüfuzunu ve gücünü göstermektedir. Himaye kişiyi olabildiği gibi kabileler arasında da olabilirdi. Himaye eden bu durumu veya anlaşmayı herkese ilan eder, kendilerine sığınan kimseyi her anlamda koruma altına alır ve ihtiyaçları giderilirdi.[32] İslâm sonrası dönemde Hz. Peygamber Taif te saldırıya uğradığı zaman bu geleneğin bir göstergesi olarak Taif dönüşü Mekkeli müş-

---

[26] M. Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı," *Milel ve Nihal*, 13/1, (2016), 4.
[27] Söylemez, "İlk Dönem İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı", 76.
[28] Müslim, "İmân", 175; Tirmizi, "Tıb", B. 7.
[29] en-Nur, 24/61.
[30] Fethullah Zengin, "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi ilahiyat fakültesi Dergisi, 5/2* (Güz 2016), 58-57.
[31] Zengin, "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", 59.
[32] Sever, *Kur'an ve İnsan Davranışları İlişkisi*, s. 52.

riklerden Mut'im b. Adiyy'in himayesine sığınmıştır. Mut'im b. Adiyy Kâbe'ye giderek "Muhammed himayemdedir." şeklinde ilanda bulunmuş ve sonrasında Hz. Peygamber Mekke'ye girmiştir.[33] Mut'im'in oğlu Cübeyr, Bedir esirleri hakkında konuşmak için Medine'ye gelmişti. Peygamberimiz Sallallahu Aleyhi ve Sellem onu kabul etmiş, ricasını dinledikten sonra şöyle demişti: "Eğer, baban Mut'im hayatta olsaydı ve şu adamlar hakkında ricada bulunsaydı, şüphesiz ben onları Mut'im'e bağışlardım."[34] buyurarak Mut'im'in kendisini himaye etmedeki memnuniyetini dile getirmiş ve o zaman için himayenin önemini ortaya koymuştur.

2. Cahiliye Dönemi'nde Dini ve Siyasi Görevler

Kureyş, İslâm'ın doğduğu kent Mekke'de büyük bir nüfusa sahipti. İslâm'ın doğuş döneminde Mekke'de aristokratik bir site devleti vardı. Mekke'nin idaresi ile ilgili değişik görevler bulunmaktaydı. Bu görevler ve görevi yürüten kabileler şunlardır:

Nedve: Mekke'nin ve Kureyş kabilesinin önemli işlerinin görüşüldüğü *Darü'n-nedve*'deki başkanlık görevidir. Bu görev Abdüddaroğullarının elinde idi ve Nedve adı verilen kurul burada toplanırdı. Nikâh merasimleri burada yapılır, erkek çocuklar burada sünnet edilirdi. Ordu komutanları savaşa çıkarken sancağı buradan alırlardı. Barış zamanında sancak meclis salonunda muhafaza edilirdi.

Sikâye: Haşimoğullarının elinde olan bu görev, hacılar ın su ihtiyacının karşılanması içindi.

Ukâb: Kartal veya karakuş anlamına gelen Ukâb, Kureyş' in sancağı idi. Savaş sırasında ortaya çıkarılır ve onu ordu komutanı taşırdı. Hz. Peygamber zamanında bu görev Benî Ümeyye'den Ebû Süfyan b. Harb'in uhdesindeydi.

Rifâde: Benî Nevfel'in elinde olan bu görev Mekkelilerden para toplayıp fakir hacılara yemek vermek göreviydi.

Liva: Kureyş'in bayrağını taşıma imtiyazıdır. Abdüddaroğullarında idi.

Hicâbe (Sidâne): Kâbe'nin perdedarlığı, bakımı ve anahtarının muhafazasıdır. Abdüddaroğullarından Osman b. Talha'da idi.

Meşûra veya Meşveret: Kureyş kabile reislerinin bir işe karar vermeden önce bu işe bakan kimseyle istişare etmeleridir. Benî Esed'in elinde idi.

Eşnâk: Diyetlerin ödenmesi ve zararların tespiti görevidir. Teymoğulları'nın elinde olan bu görevi Hz. Ebû Bekir yerine getiriyordu.

Kubbe ve E'inne: Kubbe, savaş zamanında bir çadırın kurulması ve Kureyşlilerin orduya techiz için getirdikleri savaş malzemelerini ve paraları burada toplama görevidir.

[33] İbni Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l- Kebir Tabakat,* Çev: Heyet (İstanbul, Siyer Yayınları, 2020), 1/212.
[34] Buharî, "Menakıb", 83.

E'inne ise savaşta Kureyş ordusundaki süvari birliğine kumandanlık yapmaktır. Bu ikisi Mahzumoğullarından Halid b. Velid'in elinde idi.

Sifâret: Kureyş'in yabancılar nezdinde temsil edilmesi. Adiyy kabilesinin elinde olan bu görevi Ömer b. Hattab yürütüyordu.[35]

Bütün bu uygulamalar İslâm da olan birlik ruhuna ve İslâm'ın insanları kaynaştırma isteğine zemin hazırlamıştır denilebilir.

3. Tedriciliğin İslâm'a Uyumu Etkisi

"İslâm öncesi döneme ait bazı uygulamalar olduğu gibi ya da tadil edilerek kabul edilirken, bazı uygulamaların kesinlikle yasaklanması ve yeni hükümlerin konması belirli bir tedricilik içerisinde gerçekleşti. İslâm'ın kısa süredeki büyük başarısında da bunun oldukça önemli rolü olmalıdır."[36]

Amelî konulardaki hükümler, mükellefleri meşakkate düşürmeyecek ve bu yüzden onları usandırmayacak tarzda, dünya hayatını düzenli bir şekilde yürütmesini ve çıkarlarını kollamasını sağlayan âdetlerini ortadan kaldırmayacak biçimde konulmuştur… Kur'an yirmi (küsur) senede parça parça indirilmiş, yükümlülük getiren hükümler bir anda ve toptan gelmemiştir. Bu kalplerin bir anda şeraitten soğuyup yüz çevirmemesini sağlamak için yapılmıştı."[37] Hz. Peygamber'in Muaz'ı Yemen'e gönderirken insanları önce kelime-i tevhide, kabul ederlerse beş vakit namaza, kabul ederlerse zekâta çağırmasını tavsiye ettiği rivayette tedriciliğin izleri görülmektedir.[38]

Kur'an'ın hüküm koymadaki tedriciliği kaynaklarda şu şekilde ifade edilmektedir.

Kur'an, hükümleri zaman içerisine yaymıştır. Yani bütün hükümler bir anda değil belli bir zaman içerisinde ve meydana gelen olaylara binaen vaz edilmiştir.

Asıl hükümler önce, tamamlayıcı hükümler ise sonra indirilmiştir.

Son olarak da genelde kolaydan zora doğru bir seyir izlenmiştir.[39] Namazın iki vakitten beş vakte çıkarılması, içki ve ribanın dört aşamada yasaklanması bu maddeye dâhil edilmektedir.[40]

---

[35] Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı,* 30,31; İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri*, *İslâm Öncesinden Abbasilere Kadar, (*Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 33-68; İbn Habib, *Kitabu'l -Munammak fi Ahbari Kureyş,* 240.

[36] Bilgin, "Cahiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık", 138.

[37] Bilgin, "Cahiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık", 138; Şâtıbî, *el-Muvafakât İslâmî İlimler Metodolojisi,* Çev. M. Erdoğan, (İstanbul: İz Yayınları, 1990), 2/91.

[38] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/510; Buhari, *Sahih*, hd., 2/104 (no. 1395).

[39] Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkamın Değişmesi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 1994), 140.

[40] Erdoğan, *Ahkamın Değişmesi*, 140.

Bu örnekten hareketle şunları söylemek mümkündür. İslâmda toplumsal ve sosyal yapıyla ilgili değişimler yapılırken belirli bir düzen ve tedricilikle yapılmıştır. İslâm'ın kısa sürede büyük çoğunluk tarafından benimsenmesini buna örnek gösterebiliriz.

SONUÇ

İslâm Dini'nin Arap Yarımadası'nda birçok alanda yeni uygulamalar ortaya koyması, çeşitli bakış açılarına göre ele alınmış ve farklı yorumlar yapılmıştır. Bu çalışmada Cahiliye Dönemi diye adlandırılan dönemde var olan geleneklerin İslâm'a uyumu kolaylaştırmaya etkisi incelenmiştir. İslâm Dini cahiliye de var olan uygulamalardan bazılarını tamamen kaldırmış bazılarını da ıslah ederek devam ettirme yoluna gitmiştir. İslâm Dini'nin asıl gayesi var olan uygulamaları ortadan kaldırıp yeni hükümler koymak değildir. İslâm'ın asıl amacı yaşanabilir ve uygulanabilir bir din ortaya koymaktır.

"İslâm cahiliyeyi reddetmiştir," denilirken buradan anlaşılan genel anlamda putperestlik, kabilecilik anlayışına dayanan kibir ve taassup, barbarca ve gayri ahlâkî uygulamalardı.[41] Amaç toplumsal yapıyı ters yüz etmekten öte, bunun altında yatan zihniyeti değiştirebilmekti. Örneğin *Asabiyet* gibi İslâm öncesi dönemine ait merkezi bir kavrama dayanan davranışlar kümesi tadil edilerek *sıla-i rahim* düşüncesine bağlandı.[42] Medine dönemi ile birlikte kabile yapısından öte yeni bir kardeşlik modeli inşa edildi. Zamanla Müslümanların elde ettikleri siyasi güç de bu değerler üzerine bina edilmeye çalışıldı. Daha çok Medine döneminde nazil olan dini hükümler toplumda var olan ahlaki değerleri ve uygulamaları da yeniden ele alıp İslâmi bir model ortaya koydu. Cahiliye Dönemi'nde var olan iyi hasletler yapılan bu değişimlere yardımcı olmuştur.

İslâmda toplumsal ve sosyal yapıyla ilgili değişimler yapılırken belirli bir düzen ve tedricilikle yapılmıştır. Böyle olması İslâm'ın anlaşılmasını ve kabul edilmesini kolaylaştırmıştır. Tüm bu süreç İslâm'ın kısa sürede Araplar tarafından benimsenmesinin yolunu da açmıştır.

---

[41] Fayda, "Cahiliye", 7/18.
[42] Bilgin, "Cahiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık", 139.

KAYNAKÇA

Arı, Mehmet Salih. "Cahiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu". İstem, 2/4, (2004), 173-188.

Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.

Bilgin, Vejdi. "Cahiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 14/1, (2005), 123-142.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhari*, *Mevsuatü's- Sittetü, el-Kütübü's-Sittetü ve Surûhuha.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. baskı, 1992.

--------*El-Edebü'l-Müfred.* Ter. : Faik Akcaoğlu, İstanbul: Beka Yayınları, 2009.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul: Azim Yayınları, 1942.

el-Îsfahani, Rağıb. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.

Ebu Şühbe, *es- Siretü'n –Nebeviyye fi davi'l-Kur'ani ve's-Sünne.* Beyrut: 1998.

Fayda, Mustafa. "Cahiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Hanbel, Ahmed B. *Müsned.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

İbn Habib. *el- Munammak fi Ahbari Kureyş.* tah. Hurşid ahmed faruk, haydarabad:1964.

İbn-i Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviye.* nşr. Mustafa es-Sekkā v. dğr., I-IV, Kahire: 1355/1936.

İbn-i Kesir. *Hz. Peygamber (s. a. v.)'in Hayatı Es-Siyretu'n-Nebeviyye.* İstanbul: Çelik Yayınları, 2014.

İbn-i Sa'd. *Kitabü't-Tabakati'l- Kebir Tabakat.* Çev. Heyet. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020,

İsmail Karagöz- Fikret Karaman, v. dğr. *Dini Kavramlar Sözlüğü.* Ankara: DİA Yayınları, 2015.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac. *Sahihu Müslim*, *Mevsuatü's-Sittetü, el-Kütübü's-Sittetü ve* *Surûhuha*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. baskı, 1992.

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı.* Ankara: Dib Yayınları, 2011.

------- *Emevi-Haşimi İlişkileri*, *İslâm Öncesinden Abbasilere Kadar,* Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Sever, İbrahim Halil. Kur'an ve İnsan Davranışları İlişkisi. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Söylemez, M. Mahfuz. "İlk Dönem İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı". *Milel ve Nihal*, 13/1, (2016), 76-109.

Şâtıbî, *el-Muvafakât İslâmî İlimler Metodolojisi*. Çev. M. Erdoğan. İstanbul: İz Yayınları, 1990.

Tirmizi, Muhammed b. İsa. *Sünen-u Tirmizî, Mevsuatü's-Sittetü, el-Kütübü's-Sittetü ve* S*urûhuha*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. baskı, 1992.

Uslu, Recep. "Hums". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/364. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Zengin, Fethullah. "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Güz 2016), 53-69.

KUTSALIN SOMUTLAŞTIRILMASI BAĞLAMINDA PUTA TAPICILIĞIN PSİKOLOJİK DEĞERLENDİRİLMESİ

Büşra Nermin Keçe*

GİRİŞ

İslâmiyet'ten önceki dönem Arap tarihi Cahiliye çağı olarak ele alınmakta ve bu dönemin kültürü de Cahiliye kültürü olarak değerlendirilmektedir.[1] Cahiliye "cehl" kökünden türetilmiş olup eski sözlüklerde bu kelimeye ilmin zıddı olarak genellikle "bilgisizlik" anlamı verilir. İslâmî dönemde ortaya çıkmış bir terim olan Cahiliye, gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde Arapların İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirdekinden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple genellikle Arapların İslâm'dan önceki dönemine "Câhiliye" veya "Câhiliye çağı" (asru'l-câhiliyye) denilir. Araplar'ın İslâm'dan önceki tarihlerinin Cahiliye kelimesiyle ifade edilmesinin sebepleri araştırılırken onların hayat tarzına bedevîliğin hâkim olması, çevrelerinde yaşayan insanlara göre medeniyet bakımından geri kalmaları, bilgisizlik ve gaflet içerisinde göçebe ve yarı göçebe hayatı yaşayan kabile topluluklarından oluşan, kayda değer önemli bir tarihleri olmayan, puta tapan, kötülük yapmalarını önleyen bir dine, bir peygambere ve semavî bir kitaba sahip bulunmayan insanlar olmaları gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Eskiden beri kabul edilen bu anlayışa göre Cahiliye çağı "bilgisizlik çağı" demektir. Cahiliye Devri Arapları Allah'ı hakkıyla bilmedikleri, O'na şeksiz ve şirksiz iman etmedikleri, gerek ferdî gerekse içtimaî hayat itibariyle bilgiden, nizamdan, sulh ve sükûndan uzak oldukları, güçlü ve asil sayılanları daima haklı kabul ettikleri ve adaletten yoksun bir hayat yaşadıkları için bu döneme Cahiliye denilmiştir.[2]

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, busner@hotmail.com.

[1] Abdurrahman Okuyan, "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı", *İlahiyat* 1 (Aralık 2018), 108.

[2] Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17.

Din duygusunun gelişmesine bağlı olarak câhiliye devri Arapları da dinlerine büyük önem verirlerdi.[3] Araplar güney ile batının ticaret merkezinde bulunmaları sebebiyle güzel mevkilerinin bir gereği olarak ticari faaliyetlerde komşularıyla ortak olurlar ve münasebette bulundukları komşu milletlerin medeniyetinden bir şeyler alırlardı. İşte bu sebebe dayalı olarak Ural ve Altay dağlarında din düşüncelerinin doğmadığı zamanlarda Arapların arasında bir din ve mezhep mevcuttu.[4] Hazreti İbrahim ve ondan sonra gelen peygamberler, insanları yıldızlara ve putlara tapmaktan ayırıp yaratılışın icabı olan tevhid dinine sevk etmeye çalışmışsalar da öteden beri yerleşmiş olan meyillerini çevirmeye güç yetirememişler, batılların ve hurafelerin önünü alamamışlardır.[5] Bu davranışları onları gitgide, hoşlarına giden şeylere tapmaya götürdü, asıl dinlerini unuttular. İbrahim'in ve İsmail'in dinini başkasıyla değiştirdiler. Putlara taptılar ve kendilerinden önceki toplumların durumuna döndüler. Hz. Nuh'un kavminin tapınmış oldukları putları hatırladıkları kadar, yeniden ortaya çıkardılar.[6]

Hicaz halkı önce İbrahim (as) şeriatı üzerine Allah'ın birliğine inanır, insanların irade-i Sübhaniyye'ye baş eğmesinin lazım geldiği itikadını beslerlerdi. Zamanla putperestlik derekesine düştü, putlara ve heykellere ibadet eder oldu.[7] Hicaz halkı Hz. İbrahim oğlu Hz. İsmail ile ve İsmail'in annesi Hacer ile birlikte Hicaz bölgesine gelip Kabe'yi yaptığı, Tanrının birliğini kendilerine bildirdiği zaman, onun şeriatını kabul ve sözlerine uydular. Hz. İbrahim'den sonra bu bölgede peygamberlik ödevi kendisine verilen Hz. İsmail de babası Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği akideleri onlar arasında yaymaya devam etti fakat Hz. İsmail'den sonra uzun zaman geçince gitgide sapıtıp putlara tapar oldular. Bu sapıklık devri İslâmiyet'in ortaya çıkışına kadar sürüp gitti.[8]

Bütün Arap Yarımadası halkının olduğu gibi Hicaz bölgesi Araplarının da İslâm'dan önceki dini hayatları çok iptidai idi. Onlar kendilerini çevreleyen tabiatın insanlarınkine üstün fakat özel vasıtalarla kendi hizmetlerine alınabilen kuvvetlerle dolu olduğuna inanıyorlardı. Bu kuvvetler cinlerdi ve cinleri Tanrının kızları sayıyorlardı. Uçsuz bucaksız çöller, ulu dağlar bu nevi varlıklarla dolu idi. Cinler onlara göre insan oğulları gibi özel bir nevi teşkil eder, insanlar gibi yeryüzünde dağılırlar, hayır ve şer işler yapmaya da muktedir sayılırlardı. Bu sebeple onların teveccühünü kazanmak onlara saygı göstermek ve ibadet etmek icap ederdi. Her cinin belirli

---

[3] Okuyan, "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı", 108.

[4] Mahmud Esad, *İslâm Tarihi,* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 236.

[5] Esad, *İslâm Tarihi,* 223.

[6] İbn al-Kalbi, *Kitabu'l Asnam,* çev. Beyza Düşüngen (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 26-27.

[7] Esad, *İslâm Tarihi,* 244.

[8] Neş'et Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara: Mars T. Ve S. A. Ş. Matbaası, 1957), 90-91.

bir yeri olduğu ve kayaları, ağaçları ve putların içini mesken yaptıkları kabul edilirdi. Her kabilenin veya birkaç kabile topluluğunun özel bir cini bir kayası bir ağacı veya bir heykeli bulunup bunun yakınında belli topluluk ikamet eder ve dini ödevi yerine getirirdi.[9]

A. Cahiliye Arap Toplumunda Putperestliğin Yeri

İslâm öncesi Arap Yarımadası'nda dini yapıyı doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için öncelikle Câhiliye kavramını doğru anlamamız gerekmektedir. İslâmî dönemde ortaya çıkmış bir kavram olan câhiliye, gerek Kur'ân-ı Kerim'de gerekse hadislerde Arapların İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirdekinden ayırt etmek için kullanılmıştır.[10]

İklim ve coğrafyanın bir gereği olarak tamamen bedevi hayat alanı olan güney Arabistan dini yaşam oldukça yavaş geliştiğinden İslâm'ın ortaya çıkışında sergilediği dini tutumda önceki gelişim dönemlerin izleri açıkça görülmektedir. Cahiliye Dönemi'nin dini hakkında tarihin tespit edebildiği rivayetler tüm ilkel toplumlarda olduğu gibi kuzey Araplarının da totemizm, animizm ve fetişizm gibi aşamaları geçmek suretiyle putperestliğe ulaşmalarının derin izlerini korumaktadır.[11]

Putperestlik çok tanrılı dinlerde tanrısal varlıkları sembolize eden çeşitli figürlere tapınmayı ifade eder. İslâmi kaynaklarda put karşılığında kullanılan, insan suretindeki putun kastedildiği vesen (çoğulu evsan) kelimesinden türetilen veseniyye de genel anlamda putperestliği ifade eder.[12]

İslâm'ın doğuşu döneminde Arap Yarımadası'nda en yaygın dinî anlayışın putperestlik olduğu bilinmektedir. Bu inanış, Sâmî toplumlarındaki inanç sistemlerinin en eski ve en iptidaî şeklini temsil etmiştir. Güney Arabistan'daki dini tatbikat ve yaşayış ise, yıldızlarla ilgili hususiyetleri, çok süslü tapınakları, gelişmiş ibadet ve kurbanları, daha yüksek ve daha sonraki bir gelişme safhasını temsil eder ki, bu, esasen yerleşik hayat süren cemiyetlerin ulaştığı bir gelişme safhasıdır. Diğer iptidai dinler gibi Bedevi'lerin dini esas itibariyle Animizm'e (yani bütün eşyanın içinde ruh olduğuna dair inanış) dayanıyordu. Yemyeşil vaha ile sapsarı çöl arasında göze çarpan zıtlık belki de ona, belli bir tanrı yani ilah mefhumunu, düşünüşünü ilk olarak vermiş olabilir. Ekip biçmeye müsait arazi, ihtiyaç karşılayan, kendisinden istifade edilen rahîm bir ilâh; kıraç ve ziraat mümkün olmayan arazi ise, korkulan, şeytâni, kendisinden kötülük çıkan mâbud düşüncesini ortaya çıkarmıştır.[13]

---

[9] Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 91.
[10] Fayda, "Cahiliye", 7/17.
[11] Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri,* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 63-64.
[12] Ahmet Güç, "Putperestlik" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/365.
[13] Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel Islam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1980), 144.

Hz. İbrahim'in (as) Mekke'de Kâbe'yi bina etmesiyle beraber Yüce Allah'ın tek olduğu inancı Arap Yarımadası'nda kabul görmeye başlamış ve nihayetinde Mekke, tevhid inancının merkezi olmuştu. Hz. İbrahim'den sonra onun soyundan gelenlerin önemli bir kısmı bu inancı terk etmeye başlamış ve zamanla Yüce Allah'a ortak koşma sureciyle putperestliğe dönüşmüştü.[14] Mekkeliler puta tapıcı bir toplum olmalarının yanı sıra Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail tarafından inşa edildiğini söyledikleri Kâbe'nin kutsallığını kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda değer verdikleri putlarını da onun içerisine yerleştirmişlerdi. Kâbe'ye olan muhabbetlerinden ve saygılarından olacak ki sefere çıkmadan önce mutlaka buradan yanlarına taşlar alır ve gittikleri yerlerde bu taşların etrafında tıpkı Kâbe'nin etrafındaki tavaf gibi tavaf yaparlardı.[15]

Hicaz'ın özü itibariyle Tevhidi düşüncenin merkezi olduğu ve Hz. İbrahim ile İsmail döneminde başlayan bu dini anlayışın uzun süre varlığını koruduğu bilinmektedir. Paganizmin bu bölgede ne zaman başladığı hususu ise tartışmalıdır. Kimi kaynaklara göre Huzaa kabilesinin lideri Amr b. Luhay ile başlamıştır. Hatta bu rivayetlere göre Kâbe'nin yöneticileri olan Cürhüm Kabilesi'nin Mekke'de taşkınlık yapmaya başlaması üzerine Huzaa kabilesinin lideri Amr b. Luhay, İsmailoğullarının da desteğini alarak onları Mekke'den çıkarmıştır. Daha sonra ağır bir hastalığa yakalanınca Suriye'nin Belka bölgesinde bulunan bir kaplıcaya tedavi olmak üzere gitmiştir. Kaplıcada şifa bulunca yöredeki insanlara dikkat etmiş ve onların putlara taptıklarını fark etmiştir. Niçin bu varlıklara ibadet ettiklerini sorunca "Biz bunlar aracılığıyla yağmura ulaşıyor ve düşmana karşı da onlardan yardım talep ediyoruz" cevabını almıştır. Bu cevaptan etkilenen Amr b. Luhay, oradaki putları getirip Hicaz Yarımadası'nın muhtelif yerlerine yerleştirmiş ve halkı bunlara ibadet etmeye çağırmıştır.[16]

Amr b. Luhay'ın geliştirdiği bu yeni sistemde her kabile öncelikli olarak kendi tanrısını ulularken; diğer tanrılara da sistem içerisinde bir yer tanımaktadır. Bu durum Mekkeliler için de geçerlidir. Mekkelilerin birinci putu Hübel'dir. Onların nazarında Hübel'den daha büyük bir put yoktur. 'Uzza hiyerarşi içinde ondan sonra gelir. Bununla birlikte yarımadanın diğer putlarının tamamına da hürmet gösterirlerdi.[17] Takriben nüfusun yüzde on yedisinin şehir hayatı yaşadığı Hicaz'da putperestliğin yıldız ve seyyarelere dönük olduğu çağa pek erken bir devirde ulaşılmıştı. Allah'ın üç kızı olarak el-Lât, Menât ve el-'Uzza, İslâm'ın daha sonraları ortaya çıkıp geliştiği bu bölgede özel ve ayrı tapınaklara sahiptirler. Adı el-ilâhe kelimesinden gelen put, el-Lât (tanrıça) Tâ'if yakınımda mukaddes otlak arazilere sahipti ki buraya Mekkeliler ve diğerleri ziyaret etmek, kurbanlar sunmak üzere kalabalıklar halinde gelirlerdi. Hudutları ve çerçevesi

---

14 Âdem Apak, Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 270-272.
15 Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak,* (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 63.
16 Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi 1*, (İstanbul: Haziran 2014), 11.
17 Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", 15.

belli bu şekil bir arazide ne bir ağaç kesilebilir, ne avlanılabilir ve ne de insan kanı dökülebilirdi. el-'Uzza (en kudretli, venüs, sabah yıldızı) adında ki put, Mekke'nin doğusunda yer alan Nahle mıntıkasında kendine has tapınma ve dini tatbikat ile birlikte bulunuyordu. İbnu'l Kelbi'ye bakacak olursak bu put, Kureyş halkı arasında en çok itibar edilen ve saygı gösterileniydi. Onun tapınağı üç adet ağaçtan ibaretti. Bu putun dini tatbikatı, insanın kurban olarak sunulmasıydı. Menât (tayin edilmiş kader, kısmet manasında olan Maniyeh kelimesinden gelir), mukadderat tanrıçasıydı. Esas itibariyle bu putun tapınma yeri Mekke ve Yesrib (daha sonra burası İslâmi devrede Medine olarak anılacaktır) arasındaki yol üzerinde bulunan el-Kudayd'daki siyah bir kayadan ibaretti ve arapça şiir yazan kimseler, bütün kötü talih ve kısmetleri, el'menâ adına zemmeder, kötülerler.[18] Hubel, gerçekte Kâbe'nin baş putuydu ve insan suretindeydi. Bu putun yanı başında, talih ve kısmeti okuyan, keşfe çalışan Kâhin'in fala bakmak için kullandığı kutsal oklar bulunurdu. İbn Hişam'da bulunan bir Hadis'e göre Amr'ubn Luhayy adında biri bunu Moab yahut Mezapotamya'dan Mekke'ye getirmişti.[19]

Araplar arasında putperestliğin yayılması konusunda yukarıda da kısmen değindiğimiz İbn-i Kelbî'nin şu sözleri oldukça dikkat çekicidir: "Arapları Allah'a ibadetten putlara ve taşlara tapmaya sevk eden olay şudur: Mekke'den ayrılıp yolculuğa çıkan kimseler Harem'e saygılarını ve Mekke'ye bağlılıklarını ifade etmek üzere yanlarında Harem'den alınmış bir taş götürürlerdi. Konakladıkları yere bu taşı koyup, Kâbe'yi tavaf ettikleri gibi etrafında tavaf ederlerdi. Bunu o taştan uğur ummak, Kâbe'ye bağlılık ve sevgilerini ifade etmek için yaparlardı. Oysa onlar Kâbe ve Mekke'ye saygı gösteriyorlar, hac ve umre yapıyorlardı. Daha sonra bu gelenek onları sevdiklerine tapıp önceki dinlerini unutmaya sevk etmiştir. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in dinini terk edip, kendilerinden önceki milletlerin yaptığı gibi, Hz. Nuh'un kavminin tapmış olduğu putlara tapmaya başlamışlardır.[20]

Câhiliye Araplarının büyük bir çoğunluğu Yüce Allah'ı tanıyor, onu yaratıcı oluyor biliyor, dualarında veya yeminlerinde O'nun adını sıkça anıyorlardı. Ancak bu inanç zayıf, bulanık ve dünyevi arzulara yönelikti.[21] Başlarına bir sıkıntı geldiğinde dua ediyor, sıkıntı ortadan kalkınca Allah'ı unutuyorlardı. Varlığını hatırlamaları gerektiğini düşündüklerinde ise O'nunla direkt bağ kurmak yerine ikinci derecedeki tanrıcıkları konumundaki putlarını Yüce Allah'la iletişim kurma aracı olarak değerlendiriyor ve açıkça şirk koşuyorlardı.[22] Araplar putlara, onları

---

18 Hitti, *Siyasi Ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, 148.
19 Hitti, *Siyasi Ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, 148.
20 Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, çev. Beyza Düşüngen, 8.
21 Okuyan, "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı", 118.
22 Apak, Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi, 279.

mutlak bir ilah olarak kabul ettikleri için ibadet etmiyorlardı. Onlara göre bu ibadet Tanrı'ya yaklaşma vesilesi idi.[23]

Bir put veya tapınak edinmek Ca̓hiliye Araplarının en temel amaçlarındandı. Bir puta veya bir tapınağa gücü yetmeyenler Kâbe'nin veya diğer tapınaklardan birinin önüne beğendiği bir taşı diker, sonra tapınağı tavaf eder gibi o taşın çevresini dolaşırdı.[24] Kuskusuz Ca̓hiliye Arapları putlarına değişik şekillerde tapıyordu. Hediye takdimi, tavaf, kurban, hac, zekât, metaf alanına temizlenmeden girmeme, adak, telbiye, yemin etmek, kutsanmak amacıyla dokunmak ve isim koyma uygulaması gibi uygulamalar onların ibadet şekilleri olarak değerlendirilebilir.[25]

1. Kutsalın Somutlaştırılmasında Putlar

Put, Türkçeye Farsçadan geçmiş̧ bir kelimedir. Tapınma konusu haline getirilmiş̧ maddi obje olarak, bir hayvan, bir resim veya heykel kısaca Allah'tan başka ilah edinilen veya hayatın amacı kılınıp ilah haline getirilen her şey put diye tanımlanır. İslâm literatüründe put için "sanem", "vesen" ve "nusub" ifadeleri kullanılır. Peygamberlerin bildirdiği vahiy esaslarından uzaklaşmış̧ ilkel zihniyetteki insanların, taptığı şeyi görme veya dokunma arzuları ya da gördüğüne tapmayı istemeleri de onları put edinmeye yönelten sebeplerdendir. [26] Zamanla tefekkür ve araştırmayı terk eden Araplar, yaratıcının heybeti karşısında ona ancak bazı aracılar vasıtasıyla yaklaşabileceklerini düşünmüş olmalılar ki, esna̓m, evsa̓n ve ensa̓b denilen putlar, heykeller, dikili taşlar gibi nesnelere taparak Yüce Allah'a yaklaşmaya çalışmış ve kendilerine şefaat edeceklerine inanmışlardır.[27] Genel olarak put denilince akla taş ve tahta yontusu gelse de özelde kutsal bir gücü olan varlıklara da put denilebilir. Putperestlik ise bir yaratıcı ve kanun koyucu ilahın varlığını kabul etmekle birlikte başka aracı varlıkları da kutsal kabul etmektir.[28]

İnsanlar ilkel toplumlar oldukları andan itibaren duygusal etkilerini gördükleri tabiata ait çeşitli güçlere ya da aralarında üstün yetenekler ve beceriler gösteren belirli kişilere yerine göre liderlik yerine göre de bir put ve hatta tanrı niteliği vermişlerdir.[29] İlah ve tanrı mefhumu zihinlerde teşekkül ettikten sonra bile ağaçlar, kuyular, mağaralar, kayalıklar gibi tabii bazı şeyler, tapınan bir kimsenin onlar aracılığı sayesinde ilah ile doğrudan rabıta tesis edebileceği inanışıyla mukaddes eşya olarak kullanılmaya devam olunmuştur. Temizleme, şifa ve serinlik

---

23 Okuyan, "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı", 111.

24 Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, çev. Beyza Düşüngen, 22.

25 Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", 11.

26 Hasan Tahsin Feyizli, "Kuran Perspektifinden Put Edinme ve Putlaş(tır)ma Psikolojisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (2015), 283.

27 Okuyan, "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı", 112.

28 Murat Çinici, *Kuranı Kerim Bağlamında Psiko-Sosyal Açıdan Şirk Olgusu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 40.

29 Rasim Adasal, *Yeryüzü Tanrıları, Liderler, Komutanlar ve Kahramanlar Psikolojisi* (İstanbul: Minnetoğlu Yayınları, 1979), 12.

verme, hayat bahşetme hassaslarına sahip suyuyla çöldeki bir kuyu pek eski devirlerde ihtiram gösteren bir şey olmuştur. Zemzem kuyusunun kutsallığı Hacer ve oğlu İsmail'e su temin ettiği zamana inecek şekilde pek eski İslâm öncesi bir devre kadar gider. Mağaralar yer altı kuvvetleri ve ilahları ile ilişki halinde mütâlea edildiklerinden kutsal addedilmişlerdir. Cahiliyye Devri Araplarının Uzza putuna kurbanlar kestikleri Nahle'de ki Ğabğab mağarası esasında böyleydi. Ba'l adındaki put, su kaynakları ve yer altı sularının ruhunu temsil ediyordu.[30]

İslâm öncesi arapların tabii oldukları dinin saf bir helen putperestliği olmadığı açıktır. Bilakis ilahi bir din olan İbrahim (as)'ın dininden de ögeler taşıdığı ve sürekli olarak güncellendikleri için Araplara has karma bir şirk dini olduğunu söyleyebiliriz. İbrahimî dinî gelenek, pratik hayatta ciddi şekilde ağırlığını korumakla birlikte inançta paganist etki net bir şekilde görülmekteydi. Aktif inanç üreten bir sistem olmasına binaen Müşriklerin dinî pratik ve inançlarında belli bir sistematiğin olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Kureyş dininin en dikkat çekici yönü mensupları tarafından sürekli yenilenmesidir. O yüzden de duruma, şartlara ve ihtiyaçlara göre değişen, esasen hiçbir kaynağa dayanmayan inançlar üretilmiş veya mevcut inançlar tadil edilmiş, geliştirilmiştir.[31]

Esasen ilkel toplumlarda sosyal ve dini meseleler birbirleri ile sıkı sıkıya bağlıdır. Kabileye ismini veren totem ya bir hayvan ya bir bitki ya da başka tabii bir şeydir. Ama çoğunlukla bu totem bir hayvandır. Kabile isimleri araştırıldığında bunların aslan, kaplan, köpek, köpek balığı, keler, çakal, sırtlan yavrusu, tilki, yılan, ada tavşanı, müshil otu, ebu cehil karpuzu, çakıl taşı, keskin sirke gibi anlamlarını taşıdıkları görülmektedir. Fakat Araplarda sosyal hayat geliştikçe totemist yapıda zamanla bozulmuş totemist ayinler yok olmuş, yerlerini ölüm sonrasının izlerini taşıyan yeni ayinlere bırakmıştır. Bu ikinci dini aşamanın adı ruhçuluktur. Animizm denilen bu dini biçim kainatın ruhlar ile dolu olduğuna ve bütün doğal olayların ruhların eseri olduğuna inanmaktır. İlkel insanlar dini gelişimin bu döneminde her olayı dayandırdıkları ruhlar için bir takım ayinler uydurmuş, zamanla kevni bir nitelik kazanan ruhlara karşı bir saygı ve itaat duygusu beslemek zorunda kalmışlardır. Çünkü yaşamak için ihtiyaç duydukları şeylere can veren ve onlarda farklı değişikliklere yol açan faktörlerin ruhlar olduğuna inanıyorlardı. Animizm gelişimi natüralizm yani putperestlik ile sonuçlanmıştır.[32]

Cahiliye Araplarının totemizm ve animizm dinlerinin ölüm sonrası kalıntıları arasında fetişizm tortuları da görülmektedir. Afrika vahşileri arasında görülen bu dini form, taş ve kum gibi maddi şeylere tapınmaktan ibarettir. Tapınılan taşlara fetiş denildiğinden bu dini tarza fetişizm adı verilmiştir.[33] Fetiş sıradan bir taş değildir. Bunlar ibtidai insanların dikkatini çekebilecek

---

30 Hitti, *Siyasi Ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, 144.
31 Şaban Öz, *Siyer Soruları* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 24-25.
32 Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 64-65.
33 Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri, 66.*

nitelikte parlak taşlardır. Fetişizm dini tarzı ruhlar inanışıyla yakından ilgilidir. Başka bir değişle fetişizm animizmden doğmuştur. Ruhlara belirli yerler ayırma konusundaki kanaat, zamanla bunlara birer yerleşme yeri (yurt) kabulüyle sonuçlanmış, böylece fetişizm ortaya çıkmıştır. Gerçekte fetiş, kendiliğinden tapınılacak bir mahiyete sahip değildir. Fetişe kutsallık atfedilmesi, onun ruhlardan birine yurt olması inanışından kaynaklanmaktır. Demek ki fetişin kendisinde Tanrılık özelliği yoktur. Daha çok ilahi gücün yani ruhların yurdudur. Fetişin aynı zamanda sihri bir mahiyeti de vardır. Cahiliye Araplarının dini eğilimleri hakkında eldeki malumat arasında bunların animizmle birlikte fetişizm dini (tarzını) da yaşamış olduklarını destekleyecek belgeler oldukça fazladır. Hatta Arapların taşlara (fetişlere) tapınmaları hakkında şöyle bir menkıbe bile rivayet edilmektedir: "Araplar arasında ilk fetişlere tapınma İsmailoğulları soyunda gerçekleşmiştir. Sebebi şudur: İsmaililer düşmanlarının saldırı ve baskısı altında Mekke'de yaşamayacak bir duruma geldiklerinden dolayı mecburi olarak civara göç etmiş, giderken de yanlarında derin bir saygı besledikleri Kabe'den birer taş götürmüşlerdi. İsmaililer yeni yurtlarında Kabe'yi tavaf eder gibi bu taşları tavaf etmeyi adet edinmişlerdi. Bu adet git gide her beğendikleri taşa tapınmalarıyla sonuçlanmıştır. Araplar arasında fetişperestliğin bu menkıbede anlatıldığı tarzda gelişip gelişmediği o kadar önemli değildir. Ancak menkıbe bir gerçekliğe dayanmaktadır. Bu, İslâm'dan önce Araplar arasında fetişperestliğin yaygın bir şekilde bulunması gerçeğidir.[34]

Kuzey Arapları gerek Suriye ve Irak çöllerindeki soydaşları ile ve gerek daha medeni olan Güney Arapları ile ilişkileri sonucunda zamanla fetişe tapıcılıktan puta tapıcılığa yükselmişler yani fetişlerini muntazam bir şekilde yontarak insan şekline sokmuşlardır.[35] Tanrıyı insan şeklinde tahayyül etme (antropomorfizim), ilkel kavimler için büyük gelişim aşamasıdır. Rivayetler Arapların bu aşamaya dış tesirler altında geldiklerini göstermektedir. Bu rivayeti kaydeden İbn Hişam diyor ki: "Kabe'nin Huzaa'nın eline geçmesinden sonra başkanları olan Amr b. Luhay bazı işlerin tasfiyesi için Suriye'ye gitti. Şam bölgesinde bulunan Belka kasabasında insanların putlara ibadet ettiklerini gördü. Bu ibadetlerin sebebini sordu. Onlar da: "Bu putlar yüce heykeller ve beşer suretinden yapılmış yüce tanrılardır. Bunlara ibadet ediyoruz. Çünkü ne zaman yağmur istesek yağdırırlar. Bir konuda yardım istesek yardım ederler" cevabını verirler. Amr, bu putları çok beğendi. Mekke'ye götürmek üzere onlardan bir put (sanem) istedi. Belkalılar da ona Hübel isimli bir put verdiler.[36]

Söz konusu din, uzun bir değişimin sonucuydu. Başlangıçta kendilerine tapınılan nesneler arasında taşlar ve ağaçlar öne çıkıyordu. Bunlar kutsal varlıklar olarak değil, onların evleri ve barınakları olarak kabul edilirdi. Daha sonraları, muhtemelen harici etkilerle, soyut özelliklerle

---

[34] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri, 67-68.*
[35] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri, 69.*
[36] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri, 69.*

ilişkilendirilmişler ve uhrevi varlıklarla bağlantılarının olduğu düşünülmüştür. Belki de başlangıçta bunlar tarımsal toplulukların tanrıları oldukları için bedevilerin bunlara pek ciddiyetle inanmadıkları anlaşılmaktadır. Mekke'de Hz. Muhammed'e olan muhalefet göz önüne alındığında, oradaki bazı küçük grupların, belki de bazı dini törenlerle özellikle ilgilenenlerin, biraz daha yüksek derecede bir inanca sahip oldukları düşünülebilir. Ebu Süfyan, Mekkelilerin yaşadığı kriz karşısında, Uhud'da Müslümanlara karşı yapılan savaşta, Lât ve 'Uzzâ tanrıçalarını beraberinde götürmüştü. Bu olay, Yahudilerin Kutsal sandıklarını savaşa yanlarında götürmelerini akla getirmektedir ve Arabistan'daki putperest inancın kalıntılarının artık sihir mertebesinde olduğunu göstermektedir. Bu anlamda, pek çok eski törenin, o güne kadar geldiği anlaşılmaktadır, ancak bunlar dinden ziyade batıl inanç olarak kabul edilecektir.[37]

1. 1. Kutsallaştırmanın Psikolojik Arkaplanı

Nasıl bir hayat sürerlerse sürsünler tüm insanlar fıtrî olarak dini duygu ve gelişmelere açık bir varlık olarak yaşarlar. Yani yaratılış açısından insan, dini duygulara meyillidir. Dini duygu insan cinsinin tümünde ortaktır. İlahi ve tabiat ötesi duygulara önem vermek bütün insanlığın genel ve değişmez eğilimlerinden biridir. Şüphesiz ki dini duygu kaybolmaz, zayıflamaz ve körelmez.[38]

İlah edinme kaçınılması mümkün olmayan bir psikolojik ihtiyaç olarak görülür. Bir şeyi kutsallaştırma, ilahlaştırma ve onlara tapma eğilimi hemen her devirde var olagelmiştir. İnsanın zihninde onu ilah edinmeye iten etkenin asıl kaynağı muhtaç ve varlıksız oluşudur. İnsanın, kendisinin ihtiyaçlarını gidermeye gücü yeten, sıkıntılara karşı yardım eden, gerektiği her an onu koruyan, ıstırap ve korku halinde korkusundan onu emniyete çıkaran bir varlığa ihtiyaç vardır.[39]

İnsanlığın münasebetini kesmediği, farklı görünümler altında yaşayan ilişkilerin tesis ettiği en temel alanlardan birisi kutsallık duygusudur. Bir güç kaynağı olarak algılanan "kutsallık" objesinin, insan açısından bakıldığında, onun yaşamına olumlu katkıları sağladığı söylenebilir. Böyle bir duyguya veya sanıya dayalı olaraktır ki, insan, onunla kendisi arasında daima yakın bir yol oluşturur. Tinsel olarak onu hep yakınında duyumsayabileceği gibi ona göndermede bulunan simgeler ya da objeler aracılığıyla da onu kendi varlığının hengamesi içine çeker, "uzak", buraya ait olmayan, yüksek karakterine karşın onu günlükleştirir, varoluş süreçlerine onu bitiştirir. Bu duygu ve onun simgesi böylece insana, kendinden başka bir dayanak işlevi

---

[37] W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016), 43.
[38] Okuyan, "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı, 108.
[39] Hamdi Kalyoncu, *Yeryüzü Tanrıları, Şirk Psikolojisi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2000), 13-14.

görürken, özellikle dünyasına da "üstün bir değer, anlam" katar; insanla beraber, bu aleme de bir dayanak, bir var olma gerekçesi teşkil eder.[40]

İnsanı içten harekete geçirerek belli bir yönde davranışa sevk eden faktörler vardır. Davranışımızın temelinde yer alan faktörleri ifade etmek için genel olarak güdü kelimesi kullanılır. Güdü insanın canlı varlığını sürdürmesi çevresiyle uyum sağlaması gelişmesi ve potansiyellerini açığa çıkarması için tatmin etmek zorunda olduğu ihtiyaçları ile yerine getirmeyi bir mecburiyet olarak hissettiği istekleri ihtiva eder. İnsanın gücünü aşan acz ve çaresizlik içerisinde bırakan tehlikeler ve felaketler karşısında çoğu insanlarda, tabiatüstü bir kurtarıcı ve ilahi yardıma başvurma eğiliminin kendiliğinden uyanması sık sık müşahede edilen bir durumdur. Böylesi durumlarda ilkel ya da medeni çoğu insan dualar ve adaklar vasıtasıyla bütün insani sıkıntılarını tanrılara, ruhlara, Allah'a veya Allah nezdinde tasarrufta bulunmaya yetkili kılınmış olduğuna inanılan kimselere açarlar. Bu evrensel davranış tarzı bazı psikologları, dini davranışın temelde bir "psikolojik kendiliğindenlik"den kaynaklandığını ileri sürmeye sevk etmektedir. Yapı olarak dini inançtan önce gelen ve onu destekleyen bir kendiliğindenlik olmasaydı, insan uçsuz bucaksız kainatın içindeki bir yerlerde fırtınalardan hastalıklardan düşman askerlerinden görünmez bir varlığın kendisini işittiğine ve derhal kendisiyle ilgilenmeye yöneldiğine böylesine kesin bir inanç besler miydi?[41]

Freud'un din ile ilgili meşhur "yanılsama" teorisi, tabiat ve toplum karşısındaki insanın acz ve çaresizlik tecrübeleri üzerine kurulmuştur. Ona göre din, insan ırkının tabiat güçleri karşısındaki çaresizliğini yenmek için geliştirdiği psikolojik bir çabanın ürünü olarak doğmuştur.[42]

İnsanların ilk tarihi günlerden itibaren inandıkları çeşitli putlar bir köklü ihtiyacın ifadesidir. İnsanlar karşılaştıkları büyük tehlikeler ve yoksulluklar karşısında; ihtiyaçlarının doyurulması, tehlikelerin azaltılması veya yok edilmesi için; kendisini yaşatacak, ona zor anlarda yardım edecek onu mutlu kılacak bir güce ihtiyaç duymuş ve inanmıştır. İnsanın putta toplanan kutsal ve insan üstü güçten beklediği bir üstün gerçeklik ve enerjidir. Zamanda ve zamanı yaşayan insan, asırlar boyunca dağınık hayatını toplamak ve bir şeye dayanmak zorunda kalmıştır. İşte bu toplama gücünün kurtarıcı enerjisi putlarda bulunmuştur.[43]

Mircae Eliade, 'kutsal kendisini tezahür ettirdiği için insan onun farkında olur' der. Bu farkında oluş bizim iman olarak yani sınırsız değerin algılanması eylemi olarak tanımladığımız şeye tekabül eder. Eliade için kutsal, bizim dünyamıza ait değildir. Ancak bizim çok iyi bildiğimiz bir taştan, beşeri varlıklara kadar uzanan varlıklarda bilinir hale gelir. Bu doğal ya da dindışı nesneler, kutsalın kendisine dönüştürülemezler ancak kutsalın ortaya çıkacağı yollar haline

---

40 Sadık Kılıç, "Kutsalın Tezahürü ve Kur'an'da Taş Kavram Alanı" *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 1-2.
41 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 80.
42 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 87.
43 Adasal, *Liderler ve Kahramanlar Psikolojisi, Yeryüzü Tanrıları*, 74.

gelirler. Bu, kutsalın gerçekte ne olursa olsun her zaman bütünüyle beşeri tecrübenin dışında bir şey olduğundan insan için gizli kalmaya devam edeceğini ima eder. Ancak kutsalın tezahürlerinin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktıkları nesneler, aşina olduğumuz doğal ve sıradan şeylerdir. İman, kutsalı yalnızca tezahürleri sayesinde anlayabilir/görebilir.[44]

Nesnelere kutsallık yüklenmesinde ya da kutsal olanın nesnelere, cisimlere, diğer varlıklara (hayvanlar: totem, soyut güçler: melekler, cinler, ruhlar) indirgemesinde anahtar terim "mana"dır. Belki de, oldukça karmaşık bir sürecin ürünü olarak, boşluğun doğaya doğru bir atılımı, ona hayranlık ve saygının aşırı bir yüceltilişi gibi de algılanabilecek olan tanrısallaştırma, kutsal kılma jestinde 'herhangi bir şey', kutsala boyanır, ona bulaşır; en geniş anlamında o 'şey', kutsallığın kendisinde tecelli ettiği, böylece artık kutsal olup kutsanan mazhara dönüşür. Herhangi bir objeye ve herhangi bir eyleme sirayet edebilen mana'daki büyüsel-dinsel güç, çok çeşitli kaynaklardan gelmektedir: ruhlar, ölüler, tabiattaki doğaüstü varlıklar, tanrılar gibi. . Nesneye dışardan gelen bu unsurlar, kendilerine yüklenilen, sahip oldukları varsayılan olağanüstü güç ve yoğunluklarını, o şeye transfer eder, onu güçlü kılarlar.[45]

Kutsallaştırılan objelerin çeşidinin çok oluşu değişik insan gruplarından ve kültürlerinden kaynak aldıklarını gösterir. Bunların bazılarının süreklilikleri ya da evrensel tarihin değişkenlikleri arasında yeniden canlanmaları, daima ve her yerde insanların durmadan yeni putlar yarattıklarının göstergesidir. Lakin bütün bunlar putlara tapmaya olan insancıl ihtiyacı anlamamız için yeterli aydınlatmalar sayılmaz. Putlara tapmanın ve her alanda suni putlar yaratmanın dünya üstünde evrensel olması, bu durumun tarih boyunca sürmesi ve özellikle müspet bilimlerin her çeşit teknik başarıları ile egemen oldukları toplumlarda bile itibar görmesinin anlaşılmazlığı bunun insan ruhunda çok derin kökleri olduğunu gösterir. Bundan ötürü bunun aydınlatılmasını bize psikanalitik metotlar sağlar.[46]

Din kendisini tabiat üstü, insan ötesi, kutsal bir kaynağa ait olarak takdim etmektedir. Bu yönüyle din açıktır ki insan bilgi ve tecrübesini aşan "aşkın" bir tabiat ve mahiyet taşımaktadır. Şüphesiz din insanla birlikte başlar. Dinin kaynağı başlangıcı esası ve mahiyeti gibi meseleler insan ilimlerinin yetkisi dışında kalırlar. Bu bakımdan din psikolojisi ancak belli bir kültürün kimliğini taşıyan dinde mevcut bulunan ruhi hal ve davranışların incelenmesini yapabilir. Başlangıç itibariyle din insanla birlikte geldiğine göre dindeki her şey psikolojiktir. Din varoluş konusunda genel mahiyette kavramlar dile getiren ve insanlarda güçlü derin ve kalıcı motivasyonlar ve ruhi eğilimler uyandıracak tarzda etkide bulunan semboller sistemidir. Din tabiatüstü ile ilişkiye dayalı olarak dünyanın ve hayatın bütün yönlerini birleştirmeye yönelir.[47]

---

[44] James L. Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 212.
[45] Kılıç, "Kutsalın Tezahürü ve Kur'an'da Taş Kavram Alanı", 3-4.
[46] Kalyoncu, *Yeryüzü Tanrıları, Şirk Psikolojisi,* 18.
[47] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 69.

Kutsalın somutlaştırılmasının önemli sayılabilecek bir argümanı da yaratıcı kudretin kendisine bazı yardımcılar seçtiği şeklindeki düşünce ve inanıştır. Özellikle dünya hayatı ile ilgili işleri onlara havale ettiği zannı ortaya çıkmaktadır. Yaratıcıya yardımcı vekiller yakıştıran anlayışa göre, her bir dünya işinin ayrı bir Tanrısı vardır. Büyük tanrı tarafından memur edildikleri konudaki işlerden sorumlu olduklarına inanılan bu yardımcı tanrıların genel özelliklerinin her devirde aynı olduğu görülmektedir. Bazen taş bazen bir ağaç bir nehir, dağ, tepe, ay, yıldız, güneş gibi ya da büyücü, din adamı, komutan, lider, şef, başkan, şeyh, kurul, kurum tarzında farklı görülseler de aralarında ki bu farklılık daha çok görevleri nedeniyledir. Yüce tanrı tarafından seçilmiş ve onlara verilmiş vasıflarından dolayı benzerlerinden üstün yetki ve özelliklerle olağanüstü kılınmış, insanlar ve hayat üzerinde görünen durumlardan farklı görev ve etkilerinin bulunduğu anlayışı değişmemektedir. Tanrı edinilen, kutsallaştırılan rahiplerden; yıldız ve taşlara kadar pek çok yardımcı ilah söz konusudur. Yıldızları tanrı edinenler, onları dünya alemi ile ilgili zannediyorlardı. Mesela Şi'ra yıldızı diye isimlendirilen bir yılız Huzaa kabilesinin taptığı yıldızdı. Bu kabilenin inancında her konunun bir yıldızı vardır. Herhangi bir yıldızın kayması, o beldede bir büyüğün ölmesine yahut bir felaketin geleceğine işaret sayılırdı. Yine cahiliye devri insanları, kendileri için ilah olduğuna kanaat getirdikleri varlıkların, şiddet ve sıkıntı anlarında koruyucu oldukları, onların himayelerine sığındıklarında, ahdi bozmaktan meydana gelecek sorumluluklardan ve çeşitli korkulardan kendilerini emin kılacaklarını zannediyorlardı.[48]

Korku insan düşünce ve davranışları üzerinde büyük etkiler meydana getiren temel duygulardan biridir. Esasen ruhsal savunma mekanizmalarının temellerinden birini teşkil eden ve yaşam dengesi içerisinde önemli bir yer tutan, beşeri ve doğal çerçevede mütalaa edildiğinde ruhsal ve bedensel bütünlüğü korumaya ve tedbirli olmaya yönelten korkunun ve ondan kaynaklanan davranışların altında kişinin sahip olduklarını kaybetmek, koruyamamak, arzu ettiklerine ulaşamamak ve zarara uğramak endişesi yatar. Örneğin müşrikler taptıkları şeylerin kendilerine zarar verebileceğini düşünerek onlara kulluk etmekteydiler. Putlara olan ibadet ve saygıları ile zarar görme tehlikesinden böylece sakınabileceklerini düşünüyorlardı. Bazen kötülükleri bir şahıstan bilme ve her yanlışlığı onunla izah etme alışkanlığı da aynı psikolojinin bir başka tezahürüdür. Kitlelerin her devirde bir kötülük tanrısı bulup, kendi nefislerinde mevcut olup da kabullenmedikleri günah ve hatalarını da ona yüklemeleri pek de sağlıklı olmayan psikolojik sebeplere bağlıdır. İnsanlar kendilerine var olanları yansıtma ile kötülük simgesi olarak buldukları objeye yüklenip, onu lanetleyerek rahatlarlar. Başarısız ve ezilmiş topluluklar yanlışlarını itiraf etmek ve bunun sebepleri üzerinde durmaktansa başkalarını suçlamayı daha kolay ve rahatlatıcı bir yol olarak tercih ederler.[49]

---

[48] Kalyoncu, *Yeryüzü Tanrıları, Şirk Psikolojisi,* 97-98.
[49] Kalyoncu, *Yeryüzü Tanrıları, Şirk Psikolojisi,* 54-59.

Araplar putlara tapmayı çok basitleştirmişlerdi. Bazıları bir tapınak, bazıları da bir put edinmişlerdi. Bir puta veya bir tapınağa gücü yetmeyen, Kabe'nin veya diğer tapınaklardan birinin önüne hoşuna giden bir taş diker, sonra tapınağı tavaf eder gibi tavaf ederdi. Birisi bir yolculuk sırasında konakladığında, dört tane taş alır, içlerinden en güzelini seçerek onu ilah edinir, diğer üçünü de tenceresine pişirme taşı yapardı, ayılırken onu orada bırakırdı. Başka konaklayışlarında da aynı şeyi yapardı. Araplar bütün bu taşlara kurban keserler, hayvan boğazlarlardı, böylece onlara yaklaşırlardı.[50] Mekkeli her ev sahibinin bir putu vardı, evlerinde ona taparlardı. Birisi bir yolculuğa niyetlendiğinde, evinde yaptığı son iş, eliyle ona dokunmak olurdu; yoldan döndüğünde de, evine girer girmez, yaptığı ilk iş aynı şekilde, eliyle ona dokunmak olurdu.[51]

Araplar bir sürü putlara ve tapınaklara tapmakla beraber bunlara karşı duydukları saygı tam ve kesin değildi. İşlerine geldiği ve duaları tesadüfen isteklerine uygun şekilde sonuçlandığı zamanda memnun olurlar, isteklerine uygun çıkmadığı zamanlarda onlara hakaret, hatta küfrederlerdi.[52] İşleri ciddiyetleştiğinde, büyük tehlike ve yokluk anlarında müşrikler herhangi bir puta değil, Allaha yönelirlerdi. Müşrikler için de Allah, uluhiyetin asıl sahibi idi.[53]

SONUÇ

Din ve tapınma fikri, insanlıkla beraber doğmuş fıtri bir özelliğe sahiptir. Bütün dinler bir Tevhit inancı ile başlamış olmasına rağmen zaman içerisinde batıl ve hurafelerin karıştığı dolayısıyla da çok tanrıcılığın, putperestliğin ortaya çıktığı bir gerçekliktir. Arabistan'da Amr b. Luhayy'ın Hicaz bölgesine putperestliği girdirmesiyle Kabe'nin putlarla doldurulması putperestlik inancının yayılmasına sebep olmuş ve insanlar tek tanrı inancından zamanla uzaklaşmış ağaçlara, yıldızlara, hayvanlara, taşlara tapmışlardır.

Cahiliye Araplarındaki kimseler putlara taparken putlar vasıtasıyla Allah'a daha çok yakınlaştıkları; putlardan güç, destek ve şeref aldıkları; putların dünyada kendilerine yardım edeceklerini zannetmeleri; atalarımızı böyle bulduk ve onlarından izinden gidiyoruz ifadeleri; aynı puta gönül vermenin aralarında bir sevgi bağı oluşturması; putları Allah katında şefaatçiler (aracılar) olarak kabul etmeleri gibi gerekçelerle içinde bulundukları putperestliği meşru göstermeye çalışmışlardır.

İnsanların, tarihin tespit ettiği günden beri, çeşitli putlara tapmaları, fıtratındaki köklü bir inancın ifadesidir. İlahi vahyin bildirilerinden uzaklaşmış, kopmuş insanlar güç anlarında

---

[50] Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, çev. Beyza Düşüngen, 39.
[51] Kelbî, *Kitâbu'l-Asnâm*, çev. Beyza Düşüngen, 39.
[52] Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 98.
[53] Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, çev. Beyza Düşüngen, 61.

korku ve sıkıntılarını giderecek ve kendilerini mutlu kılacak "yüce bir varlık"a duydukları ihtiyacı gidermek için çeşitli varlıklara tapmışlar ve onları görsel hale getirerek bir takım putlar icat etmişlerdir.

En yoğun somutlaştırmada bile, bir tinsellik boyutu vardır. Bu nedenle, en açık putatapıcılık çağında dahi, salt olarak nesneye, sırf nesne olması bakımından tapınılmamış izlenebilen çizgilerin gerisinde, ruhları cisimlere kutsiyet atfetmeye yönelten, belki de iten bir duygu, metafizik bir gereklilik, zorunluluk olagelmiştir. Eylemlerin ahlaki nihai amacı olan bu niyeti, Arap putatapıcılığında da görebiliyoruz. Odağında özellikle "taş" objesinin yer aldığı tapınmada, bu formel tapınış ruhsal ve dinsel bir amaca ileten araç, arka plan olarak görülmüştür. Bu doğrultuda Müşrik Araplar, pek çok sanem'lere ve vesen'lere tapınmakta, onları ilahlarının simgeleri olarak benimsemekteydiler. Bu ve benzeri bilgilerden hareketle putçuluğun esasında kutsallık taşıyan bir zeminde oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu olgu, evveliyatı hak olan dinî çizgiden zamanla gerçekleşen ve gittikçe derinleşen bir sapmadır. İlahi olan ile kul arasında ilişkinin kurulmasının ancak bir takım unsurların yardımı ve aracılığıyla olabileceği düşünülmüş ve ilahi olanla temas kurma sürecinde aracı kabul ettikleri unsurları bu putperestlik geleneğinde kullanmışlardır.

KAYNAKÇA

Adasal, Rasim. *Yeryüzü Tanrıları, Liderler, Komutanlar ve Kahramanlar Psikolojisi.* İstanbul: Minnetoğlu Yayınları, 1979.

Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Azimli, Mehmet. *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*. İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Cox, James L. *Kutsalı İfade Etmek.* çev. Fuat Aydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Çinici, Murat. *Kuranı Kerim Bağlamında Psiko-Sosyal Açıdan Şirk Olgusu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Esad, Mahmud. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.

Fayda, Mustafa. "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Feyizli, Hasan Tahsin. "Kuran Perspektifinden Put Edinme ve Putlaş(tır)ma Psikolojisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (2015), 277-302.

Güç, Ahmet. "Putperestlik" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 34/365-368. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Hitti, Philip. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1980.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi.* Ankara: TDV Yayınları, 11. Baskı, 2015.

İbn al-Kalbi, *Kitabu'l Asnam*. çev. Beyza Düşüngen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Kalyoncu, Hamdi. *Yeryüzü Tanrıları, Şirk Psikolojisi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2000.

Kılıç, Sadık. "Kutsalın Tezahürü ve Kur'an'da Taş Kavram Alanı". *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 1-23.

Neş'et Çağatay. *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı.* Ankara: Mars T. ve S. A. Ş. Matbaası, 1957.

Okuyan, Abdurrahman. "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı". *İlahiyat* 1 (2018), 107-134

Öz, Şaban. *Siyer Soruları*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2014), 9-50.

Watt, W. Montgomery. *Hz. Muhammed Mekke'de.* çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016.

CAHİLİYE ARAPLARINDA BÜYÜ ve KEHÂNET

Gül Özlem Sönmez*

A. Büyü ve Kehânet

1. Büyü /Sihir ve Büyücü

Tabiatüstü gizli güçlerle ilişki kurularak veya gizli güçler içerdiğine inanılan bazı tabii nesneleri kullanarak belli birtakım amaçları gerçekleştirmek gayesiyle yapılan davranışlar olarak tanımlanan büyü[1], teknik ve bilimsel olarak gözle görülür etkisi olmayan, ancak büyüyü yapanlar tarafından olayların sonucuna etki ettiğine inanılan bir ritüeldir. [2] Diğer taraftan büyü; insan ve hadiselere etki ederek, tabiat olaylarını ve güçlerini kontrol altına alıp, kişi ya da kişilere iyilik veya kötülük etmek suretiyle bir nevi kişi veya kişilere menfaat sağlama işi olarak bilinir. Büyünün, kutsal ve din ile ilişkisi olmadığı için, daima müşterisi olagelmiştir. Esasında büyü ilahi olanla, ahiretle ve Tanrısal konularla çok fazla ilgilenmediği gibi, Tanrı'ya yaklaşma, Tanrı gerçeğini tanıma veya günahlardan sıyrılma arzuları gibi konularla büyünün fazla alakası bulunmamaktadır. Bunun yanında kutsalla ilişkisi bulunmaması ve ahlâkî amaç taşımaması büyünün en temel özellikleri arasında yer alır. Şu nu söylemek gerekir ki büyünün yegane amaç ve başlıca gayesi, daima büyü yaptıran kişi veya kişilere çıkar sağlamaktır.

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, gul.ozlem.sonmez@gmail.com.

[1] Ferit Develilioğlu, ''Büyü'', *Osmanlıca-Türkçe Lügat Ansiklopedisi* (Ankara: Aydın Yayınevi, 1970), 644.

[2] Robert H. Lavenda- Emıly A. Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, çev. Dilek İşler & Onur Hayırlı (Ankara: Doğu-Batı Yay., 2019), 104.

İnanıldığı kadarıyla büyü din dışı dua ve hareketler ile ruh üzerinde tesir yapmaktadır. Bu olaya Cahiliye Toplumu arasında sihir denildiği bilinmektedir.[3] Ayrıca sihir, sâhir denilen kişinin bir takım cin, ilaç, yıldız ve felek vasıtası ile kendi kabiliyetini kullanarak kişi veya kişileri etkisi altına almasını sağlayan bir ritüel olarak da kullanılmaktadır.[4]

Büyücüler ise iyi veya kötü varlıkların yardımını sağlayan, büyü tekniğini, usullerini, tılsımlını sözlerini, iksirini, uygun materyali, muskaları ve diğer ilgili maddeleri bilen ve kullanan kimselere denmektedir.[5] Arapça'da sâhir deyimi ile kullanılan büyücü kelimesi, Arapça ve Farsça karışımı sihirbaz kavramıyla da kullanılmaktadır.

Büyücülük; büyü yapma mesleği olup, büyü ritüeli, olağanüstü etkileyici bir güç veya bilgiye sahip olduğuna inanılan bazı insanlara yaptırıla gelmektedir. Bunlara büyücü, kam-şaman, sihirbaz ve hekim gibi toplumlara göre değişen çeşitli isimler kullanılmıştır.[6]

İnsanoğlu tarihten günümüze çeşitli sorun ve problemleri halletme isteğinden dolayı sihir, büyü ve büyücüğe karşı hep açık olagelmiştir. İnsanların zihinlerinde ortaya çıkan iyi veya kötü güçlerin dünyaya egemen olduğu düşüncesi sihir ve büyüye olan ihtiyacın temelini oluşturduğu söylenebilir. Bir taraftan insanlığın hiçbir inanç düşüncesi büyü ve sihir inancı kadar devamlı ve statik kalamadığı gibi; öte yandan ise büyü ve sihire olan ilgi, her daim insanoğlun çeşitli inanç sistemleri içerisinde kabul görmüş ve her zaman çekiciliğini sürdüre gelmiştir.

1.1. Tarihsel Açıdan Büyü ve Büyücülük

Büyü ve büyücülüğün tarihi net olarak bilinmemekle birlikte, ilk örneklerine paleolitik devrinde rastanılmıştır. İlkel insanların mağara duvarlarına çizdiği bazı hayvan ve av figürleri ile benzer olan benzeri getirir anlayışı büyünün ilk örnekleri arasında örnek gösterilebilir. Bazı kaynaklar büyü ve büyücüğün tarihini insanlık tarihinin en eski medeniyetlerinden biri olan, sami kökenli Keldaniler'e dayandırmaktadır. Tarihte Babil diye bilinen ve bugünkü İran topraklarında yaşayan Keldaniler, astronomi ilmiyle ilgilenmiş olup, bu ilimde çok ileri seviyeye gelmişlerdir. Keldaniler, yaşanan tüm olayların yıldızlar aleminin etkisiyle oluştuğunu savunurken, bunun ile birlikte her şeyin kaynağı olduğuna inandıkları yıldızları, büyüsel işlemlerinde ön plana çıkarmışlardır. Bu anlayışlarından dolayı Keldaniler, her bir yıldız için, ayrı bir put yapmışlardır. Keldanilerin yıldızlar adına yaptıkları putlara, çeşitli efsunlarla yaklaştıkları

---

[3] Cemal Anadol, *Tarihten Günümüze Kadar Doğu ve Batı Kültürlerinde Halk İnanışları Büyü* (İstanbul: Bilge Karınca Yay., 2006), 11.

[4] Berake binti Mudîf et-Talehî, *Kuran ve Sünnet Işığında Sihir*, çev. Mustafa Öztürk (İstanbul: Guraba Yay., 2008), 21-22.

[5] Hikmet Tanyu, "Büyü", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 6/501.

[6] Orhan Hançerlioğlu,"Büyücü", *İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1984), 116.

anlatılmıştır.[7] Keldanilerin büyüsel işlemlerinin kaynağına bakıldığında, tabiatın her yerine dağılmış olan ve tabiat olaylarına etki ettiğine inanılan perilerin varlığından söz edilmiştir. Ayrıca bu perilerin şeytani bazı güçlerle donatılmış olduğuna inanılmıştır. Bu perilerden korunmak için, evlerin giriş yerlerine kurtarıcı ilahların küçük tasvirleri konulmuştur. Bunun yanında Keldaniler, nazardan kendilerini, çocuklarını ve hayvanlarını korumak için, bazı büyüsel işlemler yaptırmışlar ve çeşitli muskalar kullanmışlardır.[8]

Keldanilerin büyü ve büyücülük anlayışı çeşitli şekillerde, sonraki dönemlerde yayılarak, Mısırlıların, Yunanlıların, Arapların ve diğer milletlerin inanç ve kültürleri içerisine geçmiştir.[9] Bununla beraber birçok milletin inanç ve kültürleri içerine yerleşen büyü ve büyücülük faaliyetleri, toplumların kültürleriyle birleşerek yeni şekillerle varlığını devam ettiği görülmüştür.[10] Dolayısıyla Yunan ve Yahudi kültürü içerisinde yeni bir form kazanan büyü ve büyücülük faaliyetleri aynı coğrafyada yaşayan Cahiliye Dönemi Arap Toplumunu da etkilemiştir. Bu etkileşim sonucunda ise, Araplara geçen büyü faaliyetleri arasında, tütsü, tılsım, muska, okuyup üflemek, yatay ve dikey çizgilerle büyülü olduğuna inanılan kareler çizip içine çeşitli sayı ya da harfler yazıp, bu yazılardan gizli anlamlar çıkarmak gibi bazı uygulamalar olduğu söylenebilir.[11]

2. Kehânet ve Kâhin

Kehânet, bir tür ilham, sezgi veyahut bazı bir takım işaretlerin yorumuyla ileride meydana gelecek olayları önceden görme, haber verme ve gizli bilgiyi ortaya çıkarma işi olarak tanımlanmaktadır. Kâhin ise bu işi yapan ve bu işte uzmanlaşan kişidir.[12] Kâhinler Toplumlara göre din adamı, bilgin, peygamber gibi birçok farklı isimler almışlardır. İbrânî topluluklarına göre kohen yani din adamı kavramıyla çok yakın ilişkisi olduğu düşünülen kâhin kelimesi[13] kendisinde gizli ilimlerin bulunduğunu iddia eden ve gelecekte vuku bulacak olaylarla ilgilenen kişileri niteleyen bir sıfat veyahut isim olarak kullanılmıştır.[14] Kitab-ı Mukaddes'te kâhin, mabedin ve ibadetlerin yönetimi, bir cemaat adına kurban takdimi, tanrı önünde cemaatini temsil ederek, ulûhiyyetin emirlerini açıklama, beklentileri önceden bilme gibi görevler üstlenen ve Tora'yı anlatan kişiyi ifade eden bir kavramdır.[15]

---

7 Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre, Cinler ve Büyü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2003), 195.

8 Kadir Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 56-58.

9 Albayrak, Keldanîler ve Nasturîler, 58.

10 Ali Çelik, *İslâm'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 210-211.

11 *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, "Büyü" (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994), IV/2060-2062.

12 Ö. Faruk Harman, "Kâhin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/170.

13 Tevfik Fehd, *el-Kehânetü'l-Arabiyyetü kable'l-İslâm*, çev. Hasan Avde-Rende Ba's, Şeriketü Kadmus (Beyrut: Şeriketü Kadmus, 2007), 84-87.

14 Hadiye Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 282.

15 İbrahim H. Karslı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı* (Ankara: TDV Yay., 2010), 56.

Cahiliye Dönemi Arapların fert ve toplum hayatında kâhinlerin önemli bir konumda olduğu bilinir. Bu sebeple Araplar gelecekteki gabya dair bilgileri, rüyaların tabiri, kayıpların bulunması ve savaş gibi önemli konularda kâhinlere danıştıkları anlatılır.[16]

Kehânet, putperestlikle yakın ilişkisi bulunduğundan dolayı Cahiliye Araplarında da çok yaygın kullanıldığı anlatılmaktadır. Cahiliye Araplarına göre de kâhinler gelecekten haber veren, ilham kaynakları cin ve şeytanlar olduğuna inanılan kişilerdir.

2. 1. Tarihsel Açıdan Kehânet ve Kâhin

İnsanoğlu görünmeyen veya bilinmeyen bir takım konuları öğrenme arzusu içinde olagelmiştir. Kişinin gelecekteki bazı olay veya olguları bilme arzusu, onu bir takım şeyler yaptırmıştır. Bu sebeple insanoğlu merakını gidermek adına tarih boyunca bunun için çeşitli yollar denemiştir.[17] Vahiy veya bilimsel tahminler dışında gelecekten haber vermek veya bilinmeyeni anlamak için insanlar, kendilerinde veya diğer bir insanda var olduğuna inandıkları bazı yetenekler vasıtasıyla bir takım varlıklarla irtibat kurma veya bazı eşya ve davranışların yorumlanmasıyla bilgi edinme yoluna gitmişlerdir. Bir takım gizli bilgilere ulaşma yöntemi olarak kabul edilen kehânet, eski dönemlerden beri dünyanın her tarafında birçok milletin kültüründe ve inancında varlığını sürdürdüğü bilinmekle beraber, bilhassa İbrânîler'in temas kurdukları eski Mısır, Bâbil ve Keldânî'nin putperest kavimlerinde oldukça yaygın olarak kullanıldığı söylenmektedir. Ayrıca bu kadim medeniyetler içerisinde alim, filozof, hakimlik, tabiblik gibi işlerle meşgul olan, toplumun saygı duyduğu önemli şahsiyetler olarak kabul edilmiştir.[18]

B. Cahiliye Araplarında Cin ile İlgili İnanışlar

Sözlükte '' örtmek, gizli kalmak'' anlamına gelen '' cenn'' kökünden türeyen '' cinni'' kelimesi, ''örtülü ve gizli olan şey'' manasına gelmektedir. Terim anlamı olarak ise, ''duyularla idrak edilemeyen, fakat insanlar gibi şuura ve iradeye sahip bulunan, ilahi emirlere uymakla yükümlü tutulan ve mü'min ile kafir gruplarından oluşan varlık türü'' olarak tanımlanmıştır.[19]

Cahiliye Dönemi Arap toplumun zihin ve inanç dünyasında, cinler önemli bir yere sahipti. Cahiliye Arapları, cinleri Allah'ın dünyada ki kızları olarak kabul edip, hayr ve şer adına birçok işler yapabilme gücüne sahip varlıklar olarak düşünmüşlerdir. Bu sebeple cinlerle ilgili bilgileri, kendi sosyal yaşamları üzerinden anlamlandırmışlardır. Nitekim Araplar, cinlerin de kendileri gibi yiyip içtiklerine, kabile ve gruplar halinde yaşadıklarına, birbirleriyle savaştıklarına inanmışlardır. Ayrıca onlar, fırtına gibi bazı tabii olayların da cinlerin işi olduğunu kabul ederek,

---

16 Ebu'l-Feth Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed İbşîhî, *el-Müstedraf fi Külli Fennin Müstezraf I-II*, thk. Müfîd Muhammed Kumeyha (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), II/180.

17 Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2016), 128.

18 M. Mahfuz Söylemez (ed.), *Araplarının Ulûhiyet Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 102.

19 M. Süreyya Şahin, '' Cin'', *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 8/5-8

cinlere olağanüstü bazı özellikler atfetmişlerdir. Cahiliye Arapları, çöller başta olmak üzere, karanlık, kuytu ve tenha yerlerde, cinlerin yaşadıklarını düşünmüşlerdir. Onlara göre cinler, mutlak zararı dokunan korkunç yaratıklar olup, kötülüklerin ve hastalıkların kaynağı olarak kabul etmişlerdir.[20] Hatta toplum içerisinde yaşayan delileri, cinlerin istilasına uğramış kişiler olarak düşünmüşlerdir.[21]

İslâmiyet öncesi Mekke Arapları cinlerle insanlar arasında bir nesep karabeti bulunduğuna inanmışlardır. Bu inanışlarından dolayı, cinlere adaklar adayarak, kurban kesmişler ve onlardan yardım diledikleri bilgileri rivayetler arasında yer almıştır.[22]

Cahiliye Araplarına göre bir kimsenin şair, büyücü veya kâhin olabilmesi için, cinlerle irtibatı kurması ve bilgi alması gerektiğine inanmışlardır. Bundan dolayı cahiliye Araplarının inanç dünyasına göre cinler, şairlerin, büyücülerin ve kâhinlerin bilgi kaynağı ve yardımcıları olup, bir takım gizli ve ulaşılmaz bilgiye sahip varlıklar olarak düşünülmüştür.

Cahiliye Arapları kainatın cinlerle dolu olduğuna inandıklarını, özellikle cinlerin çöllerde, yüksek dağlarda, karanlık ve tenha yerlerde çok fazla bulunduğu düşüncesini yukarıda belirtmiştik. Bu düşünceleri çerçevesinde Cahiliye Arapları, cinlerin özel yöntemlere kendi hizmetlerinde olabileceğine inanmalarına yol açmıştır. Bu sebeple ki Cahiliye Arapları, büyücü, kâhin, şair ve sihirbazların cinlerle irtibat kurarak, onlardan ilham aldıklarını ve cinlerin yardımını alarak toplumu etkileri altına alabilme inancını kabul etmişlerdir. Bunun yanında Cahiliye Dönemi Araplarına göre, her putun içerinde özel bir takım cinlerin yaşadığı inancı vardır. Büyücü ve kâhinler bu cinlerle konuşarak bazı özel bilgilere sahip olduğuna inanılır.[23] Özellikle kulak hırsızlığı yoluyla gökten haber aldığına inanılan cin ve şeytanlar, doğru ve yanlış öğrendiklerini arkadaşları vasıtasıyla şair, büyücü ve kâhinlerin kalplerine ulaştırdığı anlatılmıştır.[24] Böylece kulak hırsızlığı yoluyla gökten haber çalan cinler, bu haberleri kâhin ve büyücülere ulaştırmak istedikleri zaman, onların ardından gökyüzünde bir takım kayan ışıklarla kovulduğu şeklindeki düşüncesi Cahiliye Arap toplumunda var olan bir inanıştı.[25]

C. Cahiliye Araplarında ve Genel Anlamda Büyü Çeşitleri

Genel anlamda büyüleri, ak büyüler ve kara büyüler şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Ancak bunun yanın da sempatik büyü (taklit büyüsü, temas büyüsü) aktif büyü, pasif büyü ve

20 Philip K. Hitti, *İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: M. Ü. İ. F. Yayınları, 1995), I/247.
21 İbrahim Usta, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 112-113.
22 Anadol, *Tarihten Günümüze Kadar Doğu ve Batı Kültürlerinde Halk İnanışları Büyü*, 170.
23 Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 144.
24 Ahmet Saim Kılavuz, "Cin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/8.
25 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), X/98-100; A. Osman Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler-Büyü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 52-54.

anatoloji büyüsü gibi çeşitlerinin olduğu görülmektedir. Bunlar arasında zikredilen kara büyülerin karşıda ki insanlara zarar vermesi hedeflenirken aksine ak büyülerin karı ile kocanın arasını bulma, muhabbet ve karşı taraftaki insanların ilgisini çekme gibi şeyleri hedeflemektedir.

D. Cahiliye Araplarında Büyü ve Kehânet

1. Cahiliye Araplarında Büyü ve Büyücü

İslâm öncesi Arap toplumunda büyü ve büyücülük faaliyetlerine rastlanılmıştır. Arapça da sihir adı verilen büyü, Cahiliye Dönemi'nde oldukça yaygın kullanıldığı söylenmektedir. Bu tür büyü faaliyetleri arasında küçük kareler çizip içlerine harf veya sayı yazmak, düğüm atmak ve düğümlere üflemek, cincilik ve Kehânet, fal okları, yıldızlara bakmak gibi yollarla büyü yapıldığı görülmektedir. Bütün bu işler putperestlikle birlikte yürütüldüğünden dolayı, Cahiliye Dönemi Arapları büyücülerden her daim çekindiği ve onlara saygı duydukları bilinmektedir.[26] Bunun yanında Cahiliye Dönemi Arapları, büyücülerin büyü ve sihir sayesinde kişiler üzerinde etki edebileceğine inanmışlardır. Söz konusu büyücülerin eski Arap Toplumunda okuyup üfleyerek iplere düğüm bağladıklarından dolayı olumuz etkisi çoğu kez, kadın ile kocası arasını açmakta, kişileri hasta etmekte ve etki altına aldıkları insanları yönlendirerek, onlara türlü zararlar verdiğine inanılmaktadır. Buna Cahiliye Arapları arasında kara büyü de denmiştir.[27] Bu tür faaliyetleri ile büyücüler, toplum içerisinde önemli bir konuma sahip olmuşlardır.

2. Cahiliye Araplarında Kehânet ve Kâhin

Gelecekte gerçekleşecek olan olay ve olguların bir takım işaretlerin yorumuyla veya ilham yoluyla kişilere önceden haber verilme işlemine kehânet, bu işlem için cinlerle iletişim kurarak gaybi konulardan haber aldığına inanılan kimselere ise kâhin denildiğini yukarıda belirtmiştik.

Cahiliye Dönemi'nde Araplarda kahanet ve kâhinlik faaliyetlerine rastlanılmıştır. O dönemde kehânet yaygın olup kâhinlerin cin ve şeytanlarla irtibatlı oldukları inancından dolayı, cahiliye arapları, kâhinlerin her şeye gücü yetebileceğine inanmışlardır.[28] Bu inançlarından dolayı kâhinleri toplumsal ve ferdi hayatta önemli bir konumda kabul etmişlerdir.

Kâhinler kadim medeniyetlerde olduğu gibi Cahiliye Dönemi Araplarında da ilim, felsefe, hakimlik gibi işlerle meşgul olan, seçkin tabakayı ve din adamları sınıfını teşkil ettiği söylenmektedir. Aynı zamanda kâhinler, Cahiliye çağında Araplar asında siyasi hayatlarında da önemli yeri bulunan şahıslardan olup, Cahiliye toplum içerisinde kâhinlerin birçoğu, kabile reisi veya kabilenin önde gelen şahısları olmuşlardır. Bundan dolayı, bu zümre Araplar nezdinde

---

[26] Tanyu, ''Büyü'', 6/501.
[27] Durmuş Arık-Ahmet Hikmet Eroğlu (ed.), *Halk İnanışları El* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 227.
[28] Harman, ''Kâhin'', 24/171.

ehl-i şereften sayılmaktadır.[29] Ayrıca bu dönemin önde gelen hakimlerinin de bir çoğu kâhinlerden oluştuğu anlatılmaktadır.[30]

Kâhinler, Cahiliye Araplarının gelecekle ilgili konularda bilgi edinmeleri için sıklıkla başvurduğu kimseler olmuştur. Cahiliye Arapları, kâhinlerin putlar içerisinde yer alan ve ''hatif'' adını verdikleri cinlerle konuşarak göklerden haber aldıklarına inanmışlardır.[31] Onlara göre kâhinler diğer insanların kolaylıkla ulaşamayacağı bilgilere cinler gibi görünmeyen varlıklarla iletişim kurarak öğrenebilmekteydiler.[32] Bu sebeple sadece gelecekle ilgili konularla sınırlı kalmayıp, ticaret için yola çıkacaklarında, içinden çıkmadıkları konularda, kendi aralarında savaştıklarında ve kendi aralarında anlaşmazlığa düştüklerinde kâhinlere danıştıkları bilinmektedir.[33] Kâhinler aynı zamanda, onlar için hastalandıklarında efsun ile iyi eden, gördükleri rüyayı yorumlayan, kayıpları bulan kişilerdir. Kâhin bu tür işleri fal oku atarak, efsunla veya bir ipe düğüm atıp, üzerine üfleyerek çözmeye çalışma gibi işlemler uygulayarak problemlere çözümler ürettiğine inanmışlardır.[34] Bu tür faaliyetler içinde yer alan kâhinlerden Cahiliye Arapları çekindiği ve korktuğu bilinmektedir.[35]

Cahiliye Arapları kâhinlerin ilham ve vahye mazhar olduklarını düşünmüşlerdir. Bu ve benzeri inanç ve düşüncelerinden dolayı sıradan insanların nazarında tartışılmaz bir ruhani otoriteye sahip olduklarını kabul etmişlerdir. Bu sebeple, Araplar sık sık isabetli kararlarıyla yarımadada şöhret bulan kâhinlere başvurur, fikir danışır ve uzak bölgelerden ve komşu kabilelerden gelerek aralarındaki problemleri onların hakemliğinde çözmeyi tercih etmişlerdir.[36]

Kâhinler kendilerine danışmaya gelen insanları etkilemek amacıyla bir takım seciyeli ve kafiyeli bir üslupla konuştuğu anlatılmaktadır. Kâhinler aya, güneşe, yer-gök ve gece-gündüz üzerine sırasıyla yemin ederek konuşmalarına başladığını, daha sonra ise farklı anlamlara gelecek kapalı bazı ifadeler kullanarak, söylemleri doğru çıkmadığında te'vil yapabilme yolunu açacak şekilde konuştukları bilinmektedir.[37]

Cahiliye Dönemi Araplarının sıklıkla başvurduğu diğer kâhin ve kehânet çeşitleri;

2. 1. Şiir ve Şair

---

[29] İzzet Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), I/277.

[30] Cevat Ali, *el- Mufassar fi Tarihi'l-Arab Kalbe'l İslâm, Darül-İlm li'l-Melayim* (Beyrut: Dâru's-Sâkîn Yayınları, 2001), XII/340.

[31] Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı,* 131.

[32] Izıtsu, Toshıhıko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 257-258.

[33] Cevat Ali, *el- Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kalbe'l İslâm, Darül-İlm li'l-Melayim*, VI/764.

[34] Harman, ''Kâhin'', 24/171.

[35] A. Ficher, "Kâhin", *M. E. B İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967), 6/71.

[36] Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili,*283.

[37] Cevat Ali, *el- Mufassar fi Tarihi'l-Arab Kalbe'l İslâm, Darül-İlm li'l-Melayim*, 762.

Cahiliye Dönemi Arap Toplumunda şairlerde kâhinler gibi, toplumun saygı duyduğu kişiler arasında yer almaktaydı. Onlara göre şairler, havada uçtuğu düşünülen ruhlarla doğrudan iletişim kurarak buradan çıkardıkları bir takım bilgileri şiir şeklinde söylediklerine inanılan kişiler olarak kabul etmişlerdir. Bunun yanında dönemin şairlerini cinlerden ilham yoluyla aldıkları bir takım bilgileri şiir aracılığıyla insanlara aktardıklarına inandıkları anlatılmıştır.[38]

Cahiliye Dönemi Arap toplumunda şair dini bir role sahip olan, resmi dinin ve emredici geleneklerin taşıyıcısı olup, kâhinlik sıfatını taşıyan kişi olarak sayılmıştır.[39]

2. 2. Bakıcı

Herhangi bir nesneye bakarak kayıp eşya hakkında bilgi verdiği, geçmişe ve geleceğe dair olayları bildiği öne sürülen bir tür kâhin olarak tanımlanan, bakıcı bazen kâhin ve falcı ile eş anlamlı kullanılırsa da, farklı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kâhinler ve falcılar mutlak olarak gaipten haber verdiklerini iddia eden kimselerdir. Fakat bakıcı özellikle görme duyusunu kullanarak Kehânette bulunduğuna inanılan kişidir. Bakıcı bu uygulaması için de çok defa aynaya, tırnağa, su dolu tasa veya zeytinyağı gibi şeffaf maddelere, hayvanların yürek, ciğer ve kemiklerine bakarak, bunların parlak veya saydam yüzeyinde gördüğünü öne sürdüğü hayali şekillerden hareketle yitik ve çalıntı eşyalar hakkında bilgi verdiği anlatılan kişilerdir.[40]

2. 3. Rukye

Büyücü ve üfürükçülerin okuduğu şey anlamlına gelen Arapça kökenli rukye kelimesi aynı zamanda nefs anlamına da gelmekte olup, ayrıca rukye, tükürükle üfleyerek, afsunlama anlamında da kullanıldığı söylenmektedir.[41] Cahiliye Devri'nde rukye ile tedavi oldukça yaygın durumda olup, birçok hastalık ve zehirlenmeler rukye ile tedavi edildiği anlatılmaktadır. Rukyecilik, Cahiliye Dönemi'nde, adeta bu bir meslek haline geldiği rivayet edilmiştir. Cahiliye Dönemi'nde yapılan rukyeler sadece düğümlere üflemekle sınırlı kalmayıp, bunun dışında bizzat hastanın kendisinin ağrı hissedilen yere yaptığı okuma da vardır. Bununla beraber, zehirli hayvanların sokmasına karşı okuyup üfleyerek efsunlama da yapılmaktaydı. Ayrıca cinleri teshir etmek için efsunlar, büyü yapmak ve büyüden kurtulmak için nüşre yapmak, boncuk ve nazarlık kullanmak gibi uygulamalarda rukye ile doğrudan ilgili konular olduğu bilinmektedir.[42]

2. 4. Nazar

---

38 Izıtsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 256.
39 Hüseyin Alan, *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan* (İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2014), 447.
40 İlyas Çelebi, "Bakıcı", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/530.
41 Ferit Develioğlu, " Rukye", *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (İstanbul: Yayınevi, 2006), 898.
42 Ahmet Arslan, *Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Büyü* (İstanbul: Karizma Yayınları, 2002), 168-169.

Antik medeniyetlerde görülen, geniş bir coğrafya üzerine yayılan ve günümüzde hala düşünce varlığını devam ettiren nazar, beğenilen bir şeye kıskançlık ile bakarak zarar verecek şekilde bakılan şeyi etkilemek anlamında tanımlanmıştır. Nazarın, Cahiliye Dönemi Arapları'nın hayatında büyük öneme sahip olduğu bilinmektedir. Onların anlayışına göre, bakış genellikle kötü etkilere sahip olup, bazı kişilerin bakışları ile insan ve hayvanların ölmesine neden olduğu inancı vardır. Hatta Cahiliye Dönemi'nde kötü bakışı ile insan ve hayvanların ölmesinde etkili olan kişilerin varlığından bahsedilmektedir. Bunun yanında Cahiliye Arapları nazarı etki ederek zarar veren canlıları sadece insanlarla sınırlandırmamış, yılan, köpek, tavus gibi bazı hayvanların da nazarlarının etki edeceğine inanmışlardır.[43]

Cahiliye Arapları nazardan korunmak için, boyunlarında kolyeler, bileklerinde düğümlü ipler bulundurmuşlardır. Bunun yanında atlarının boyunlarına beyaz boncuk, çocuklarının üzerine siyah boncuk, yetişkin insanların üzerine ise katır boncuğu takmışlardır. Ayrıca Cahiliye Dönemi Arapları, nazardan ve gizli güçlerin etkisinden kurtulmak için, boyunlarında nüfre, nüşre, tevele gibi isimlendiren bir çeşit muskalar taşıdıkları rivayetler arasında yer almaktadır.[44]

E. Kur'an-ı Kerim ve Büyü/Sihir İlişkisi

Kur'an-ı Kerim'de sihirle ilgili anlatılar, belli başlı peygamberler ve maruz kaldıkları durumlar üzerinden izah edilmiştir. Sihir konusu ile ilgili isimleri geçen peygamberlerin sayısı altıdır. Bunlar sırasıyla Hz. Salih, Hz. Şuayb, Hz. Musa, Hz. Süleyman, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'tir. Burada ismi geçen peygamberlerle ilgili anlatılarda ise, genellikle gösterdikleri mucizeler veya yaptıkları tebliğ vazifesinden dolayı büyücü veya kâhin olarak itham edilmişlerdir.

Kur'an-ı Kerim'de sihir ve büyü faaliyeti olarak ilk anlatılan hadiselerden biri, Hz. Musa ve Firavun'u sihirbazları arasında geçen hadisedir. Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği üzere, Mısır sihirbazları insanlara karşı bazı usûl ve teknikleri kullanarak göz boyamacılığı yöntemiyle olmayan şeyleri varmış gibi göstermişlerdir. Bu sihirbazların yalanlarını ortaya çıkarmak ve insanları bu göz boyamalarından kurtarmak için, Allah (cc) Hz. Musa'ya asa ve yed'i beyza gibi mucizelerle Firavunun sihirbazlarının karşısına çıkarmıştır.[45] Kur'an-ı Kerim'in anlattığına göre, bu olayda Firavun'un sihirbazları, Hz. Musa'nın asa mucizesini geçersiz kılmak istemiş fakat yılana dönüşen asa, onların asalarını yutunca sihirbazlar bu işin sihir olmadığını anlamışlardır. Böylece Hz. Musa, Firavunun sihirbazlarının oyununu bozmuştur. Oyunları bozulan sihirbazlar ise, oracıkta iman etmişlerdir.[46]

---

[43] Salime Leyla Gürkan, ''Nazar'', *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 32/443-444.
[44] İlyas Çelebi, " Muska", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/267-269
[45] Araf 7/117; Şuara 26/ 32-33.
[46] Araf 7/117; Taha 10/69.

Sihirle ilgili diğer bir anlatı ise, Kur'an-ı Kerim'de isimleri geçen ve insanlara sihri öğrettiğine inanılan Hârût ile Mârût adlı iki melektir.[47] İlgili ayette, bu iki meleğin Babil'de bulundukları insanlara sihir yapmanın günah olduğu konusunda uyarıda bulunarak, insanlara bu ilmi öğrettiği şeklinde geçmekte olup detaylı anlatımlara girilmemiştir. Müfessir ise bu ayetle ilgili olarak, sihri öğrenmenin ve yapmanın haram olduğu yönünde ittifak etmişlerdir.[48]

Son olarak ise, düğümlere üfleme suretiyle anlatılan sihirdir. Felak sûresinde yer alan ilgili âyette sihir kelimesi kullanılmamış olup düğümlere üfleyenlerin şerrinden Allah'a sığınılması istenmektedir.[49] Burada "üfürükçüler" anlamına gelen"neffâsât" kelimesi geçmektedir. Türkçe'de bu kişilere ayrıca efsuncu (afsuncu) anlamına gelip, yaptıkları işlere ise efsun (afsun) denilmiştir.[50]

F. Kur'an-ı Kerim ve Kehânet İlişkisi

Cahiliye Araplarının kendisine Kur'an-ı Kerim ayetlerinin indiğine inanılan Hz. Muhammed'i kâhinlikle itham etmişlerdir. Bu itham ise, kendi anlayışlarına göre onunla kâhinler arasında bir benzerlik görmelerinden kaynaklandığı düşünülmüştür. Buna göre inkâr edenlerin peygamber ve kâhinler arasında gördüğü benzerlikten ilki, peygamberin okuduğu secili, coşkulu ya da ölçülü Kur'an ayetleridir. Özellikle de peygamberliğinin ilk zamanlarında bu niteliği taşıyan ayetler sayısı pek çoktu. Bu sebeple de Hz. Muhammed'in peygamberliğini kâhinlik olarak açıklamaya çalışmışlardır. Onunla kâhinler arasında birtakım benzerlikler gözledikleri için onu da kâhinlerin düzeyinde ve onların yolundan giden biri olarak değerlendirmişlerdir.[51]

Hz. Muhammed'in bir kâhin olarak itham edilmesi; kâhinlerle aynı dil ve üsluba sahip olmasıyla, Kur'an'daki secili ayetlerin kâhinlerin secili sözlerine benzer oluşu ile izah edilmektedir.[52] Hz. Muhammed'i kâhinlikle itham etme nedenlerinden bir diğeri de Hz. Muhammed'in geçmiş kavimlerden ve gelecekten haber vermesidir. Gaybdan haber verdiğine inanılması sebebiyle kâhin ile peygamber arasında görünüşte bir benzerlik kurulmuştur. Bilhassa vahiy sürecinde gayb bilgi ve haberlerinin peyderpey açıklanması, onları böyle bir zanna itmiştir.[53]

Her ne kadar kâhin-peygamber arasında birtakım benzerlikler bulunuyor olsa da ikisi arasında açık farklar da mevcuttur. Ahlak ve davranış bakımından, bazı temel farklılıkların yanı sıra bunları birbirinden ayrıştıran en önemli hususlardan biri ücret meselesidir. Mesleğini bir geçim kaynağı olarak gören kâhin, verdiği bilgi ve haber karşılığında bir ücret talep ettiği bilin-

[47] Bakara 2/102.
[48] Kürşat Demirci, "Hârût ile Mârût", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/262-264.
[49] Felak 113/4.
[50] İlyas Çelebi, ''Sihir'', *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2009), 37/170-172.
[51] İzzet Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998) I/279.
[52]Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012), 242.
[53]Mahfuz Söylemez (ed.), *Araplarının Ulûhiyet Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları,2015), 67.

mektedir. Hz. Muhammed'in ise gayb satıcılığı yapan ve bildiğini ücretsiz anlatmayan kâhinlerin aksine haber verdiği gaybi konulardan dolayı ücret veya herhangi bir karşılık istemediğini Ku'an- Kerim ayetleri ile sık sık söylemiştir.[54] İslâm öncesi Arap toplumunda sözüne itibar edilen, izzeti, şerefi ve yüceliği toplum tarafından kabul gören ve hükmüne başvurulan kâhinlere, işleri ve görevleri karşılığında "hulvân/atıyye" denilen ve miktarı belli olmayan bir ücret takdim edilirdi. Şayet kâhinlere kehâneti mukabilinde bir ücret/mükâfat verilmeyecekse kehânetin doğru çıkmayacağına kanaat getirilirdi.[55]

SONUÇ

İnsanlık tarihinde toplumların hemen hemen her döneminde tabiatı kontrol altına alınması ve gelecek hakkında olumlu-olumsuz bilgiler elde edilmesi istenmiştir. İnsanların zihinlerinde ise ortaya çıkan –iyi ya da kötü- gaybi güçlerin dünyaya egemen olduğu düşüncesi vardır. Bu bağlamda tabiata hükmetmek ve gaybi konulardan haberdar olmak için tabiatüstü güçler kullanılmıştır. Bu uygulamalar çerçevesinde ise büyü ve kehânet ile ilgili unsurlar kültür ve inançlar içerisinde yer almıştır. Büyü ve kehâneti, belli bir kültür ve coğrafya ile sınırlamak mümkün olmamakla birlikte, birçok toplumun soysa-kültürel yaşantısı içinde yer aldığı bilinmektedir. Araştırmacılar büyü ve kehânet uygulamalarını tarihini, insanlığın antik dönemlerine kadar götürmüşlerdir. Dünyanın birçok bölgesinde görülen büyü ve kehânet anlayışının Araplar ve özellikle de Cahiliye Araplarında da varlığı bilinmektedir

Kadim medeniyetlerde olduğu gibi, Cahiliye Devri'nde de kehânet ve büyü yaygın ve etkili bir faaliyet olup tatbik edilmiştir. Cincilik, fal okları, yıldızlara bakmak, küçük kareler çizerek içlerine harf veya sayı yazmak, düğüm atmak, , nazar, rukye gibi yollarla büyü ve kehânet faaliyetleri ile meşgul olmak oldukça meşhurdur. Gizli güçlerin olduğu bulunduğuna inanılan nesne ve varlıklar kullanılarak faydalı ve zararlı işler yapılmıştır. Ayrıca Cahiliye Araplarında kâhinler ve büyücüler yaygın olup toplum içinde özel bir konuma sahip olmuşlar, bir bakıma tanrılık ve peygamberlik özellikleri taşıyan bir şahsiyet gibi görmüşlerdir. Bu sebeple insanlar, büyücülerden ve kâhinlerden korkmuş çekinmişler; büyücülere ve kâhinlere karşı aşırı bir saygı ve güven duymuşlardır.

Kuran-ı Kerim'de geçen sihir kelimesi ağırlıklı peygamberlerin mucize ve tebliğ faaliyetleri üzerinden, inkarcıların peygamberlere kullandıkları ithamlardır. İslâmiyet büyü ve büyücülük faaliyetine karşı çıkarak bu tür faaliyetlerle ilgilenenleri şirke düşmüş kabul etmektedir.

---

[54] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, çev. İsmail Karaçam (İstanbul: Azim Yayınları, 1991), IX/36.
[55] Harman, "Kâhin", 171.

Kuran-ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav) in hadislerinde büyü ve kehânetin her çeşidi bâtıl kabul edilerek reddedilmiştir. Buna rağmen İslâm dünyasında kâhinlik tamamen ortadan kaldırılamamış, bu Cahiliye geleneği zaman zaman toplumun değişik kesimlerinde varlığını sürdürmüştür. Günümüzde kâhinlere başvuranların toplumun her kesiminden olup, bu kişilerin kâhinlerle ilgilenmesi ve bunlara itibar etmesi, ayrıca çağdaş dünyada büyünün ve kehânetin bazen dinî bir görünüm altında sunulduğunu göstermektedir.

İslâm Dini büyük günahlar arasında saydığı, büyücülüğe şiddetle kaşı çıkmıştır. Kur'an ve hadiste sihir kökünden türeyen kelimler kullanılmak suretiyle açık ve kesin şekilde yasaklanmıştır.

KAYNAKÇA

Albayrak, Kadir. *Keldanîler ve Nasturîler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Alan, Hüseyin. *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*. İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2014.

Anadol, Cemal. *Tarihten Günümüze Kadar Doğu ve Batı Kültürlerinde Halk İnanışları Büyü*. İstanbul: Bilge Karınca Yayınları, 2006.

Apak, Adem. *İslâm Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri*. *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Arık, Durmuş & Eroğlu, Ahmet Hikmet. *Halk İnanışları*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Ateş, Ali Osman. *Kur'an ve Hadislere Göre, Cinler ve Büyü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.

A. Ficher. "Kâhin". *M. E. B. İslâm Ansiklopedisi*. 6/71. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967.

Berake binti Mudîf et-Talehî. *Kuran ve Sünnet Işığında Sihir*. çev. Mustafa Öztürk. İstanbul: Guraba Yayınları, 2008.

Cevâd Ali. *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm.* I/XX. Beyrut: Dâru's-Sâkîn Yayınları, 2001.

Çağatay, Neşet. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı.* Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Çelebi, İlyas. ''Sihir''. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/ 170-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

----------- "Bakıcı". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 4/530. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

-------------"Muska". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 31/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çelik, Ali. *İslâm'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012.

Demirci, Kürşat. "Hârût ile Mârût". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 16/262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Derveze, M. İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* I/III. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Lügat Ansiklopedisi*. Ankara: Aydın Yayınevi, 1. Basım, 1970.

Fehd Tevfik. *el-Kehânetü'l-Arabiyyetü kable'l-İslâm*. çev. Hasan Avde-Rende Ba's. Beyrut: Şeriketü Kadmus, 2007.

Hançerlioğlu, Orhan. *İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi. 1. Basım, 1984.

Harman, Ö. Faruk. "Kâhin". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 24/170-171. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Hitti, Philip K. *İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: M. Ü. İ. F. Yayınları, 1995.

Günaltay, Şemsettin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Gürkan, Salime Leyla. "Nazar". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/443-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Izıtsu, Toshıhıko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. Kürşat Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

İbşîhî, Ebu'l-Feth Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Müstedraf fi Külli Fennin Müstezraf I-II*. thk. Müfîd Muhammed Kumeyha. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Karslı İbrahim H. *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Cin". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 8/8-10. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Lavenda H. Robert- Schultz A. Emıly. *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar.* çev. Dilek İşler & Onur Hayırlı. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2019.

Palabıyık, M. Hanefi. "İslâm Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı". *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Şahin, M. Süreyya. "Cin". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 8/5-8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Tanyu, Hikmet. "Büyü". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 6/501-506. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Usta,İbrahim. *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Ünsal Hadiye. *Mekkî Surelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

IV. BÖLÜM

CAHİLİYE İNSANLARI

KUSAY B. KİLÂB'IN TARİHÎ KİŞİLİĞİ ve MİSYONU

Hakan Temir*

İslâm öncesi Araplarda çağdaşları Roma, Mısır ve Sâsanîlerdeki gibi vakanüvisler, tarihçiler veya yıllık tutanlar bulunmadığından tarihî hadiseler vuku bulduğu dönemde yazıya geçirilememiştir. İlgilerini daha çok nesep, şiir, hitabet vb. alanlara yoğunlaştıran Araplar, tarihi kayıt altına almaya yönelmediklerinden Cahiliye Dönemini yaşandığı şekliyle yansıtan eserler telif edilmemiş veya -varsa dahi- bireysel çalışmalar sonraki nesillere intikal etmemiştir. İslâmî eserlerin tedvin edilmeye başlandığı sıralarda ise Cahiliye Dönemi zihinlerde kaldığı veya Müslümanların işlerine yarayacak kadar yazıya geçirilmiştir. Tedvîn asrının başlarında Hz. Muhammed'in atalarını tanımakta ısrarcı olan Ortaçağ soy âlimleri ister istemez Cahiliye Dönemi'nde yaşayan kişilerin biyografisini vermeye yönelmişlerdir. Hedeflerinde İslâm Peygamber'inin hayatı olduğundan kimi zaman onun soyunun üstünlüğünü kanıtlamak adına Hz. İsmâil ile olan soy bağlantısını kurmaya gayret göstermişler ve onun soy silsilesini sıralayarak atalarının faaliyetlerine değinmişlerdir. Fakat ilk atadan Adnân'a kadar bin yıla yakın bir zaman geçtiğinden sözel kültürle aktarılan bilgiler her geçen gün unutulmuş, geriye tarihe iz bırakan ataların icraatları kalmıştır. Bu ataların en meşhurlarından birisi beşinci göbek atası (veya dördüncü göbek dedesi) olduğu söylenilen Kusay b. Kilâb'tır.

Kusay, ilk tedvinatın yapıldığı dönemden iki yüz veya üç yüz yıl önce yaşamış olsa da mekân, zaman ve hadiseler üzerinde yönlendirici etkiye sahip karizmatik bir lider profilinde olduğundan hayatı genel hatlarıyla yazıya geçirilmiştir. Ancak Müslüman tarihçiler ve nesep âlimleri hayatını yansıtırken ideolojik yaklaşımları bir kenara bırakamadıklarından muhtelif anlatımların önüne geçilememiştir. Bu yüzden hayatı günümüze kadar birçok defa kaleme alınan Kusay hakkındaki rivayetlerin bir araya getirilerek ilk dönem kronikleri arasındaki farklılıkların tespit edilmesi ve böylelikle Kusay'ın tarihî şahsiyetinin anlaşılması gerekli hale gelmiştir. Aksi takdirde Voltaire'nin ifadesiyle bu konudaki anlatımlar geçmişi hikâye etmenin ötesine

* Dr. Öğr. Üyesi. Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, h.temir@hotmail.com.

gitmeyecektir. Bu manada yapılması gereken ilk şey, Kusay'ın hakkındaki rivayetlerin eleştirel ya da bilimsel olarak ele alması; bu arada o günün şartları ve kabilecilik olgusunu da göz önünde bulundurarak ilerlenmesidir.

İşte bu bildiride insani olup bitmelerin eleştirel yolla çözümlenmesi şeklinde tanımlanan tarih felsefesinin yöntemlerini dikkate alarak Kusay'ın hayatı değerlendirmeye alınacaktır. Zira tarih felsefesi, tarihi olayları değil, tarihi olaylarda güdülen gayeyi, yürünen yolu ve bu yoldaki aşamaları irdelemek üzere ortaya çıkmış bir disiplindir. Böylelikle olaylara karşı bir üst-bakış kazanılır, geçmiş olayların anlamı incelemeyi alınır ve hadiselere geniş bir perspektiften bakılır. Neticede klasik tarih anlayışının dışına çıkılarak, zaman mefhumu geçmiş, şimdi ve gelecekten olmak üzere üç boyutlu bir paradigmaya dönüşür.

A. Tarihî Şahsiyeti

1. Doğumu, Çocukluğu ve Ailesi

Ortaçağ Arap nesep âlimlerinin tamamı Kusay'ı, Hz. İsmâil'in soyundan gelen birisi olarak tanıtırlar.[2] Babası Kureyş kabilesinden ileri gelenlerinden Kilâb b. Mürre, annesi Ezd kabilesinden Fâtıma bint Sa'd'dır.[3] Me'rib barajının zarar görmesiyle Ezd kabilesinin kolları Yemen'den göç edip kuzey cihetine yöneldiğinde Benî Duhmân kolu Mekke yakınlarında yaşayan Kinâne kabilesiyle antlaşma yapmışlardı.[4] Büyük sarayların, köprü ve barajların inşa edildiği bir coğrafyadan gelen Benî Duhmânlılar mimarîde elde ettikleri tecrübeleri yeni ikametgâhlarında uygulamakta gecikmemişlerdi. Mekke liderlerinin talebiyle Kâbe'nin duvarını taşla örmüşlerdi. [5] Rivayete göre Fâtıma'nın altıncı göbekten atası Âmir b. Avf, Kâbe'nin duvarını inşa eden kişiydi. Dedesinin elde ettiği bu manevî güç ve babası Sa'd'ın kılıç yapmadaki mahareti sebebiyle Kureyş'in ileri gelenlerinden Kilâb b. Mürre Fâtıma'ya talip oldu.

Fâtıma bint Sa'd b. Seyel ile evlenen Kilâb'ın Zühre ve Zeyd adlarında iki çocuğu dünyaya geldi.[6] İlk dönem kaynaklarında Zühre ile ilgili anlatılar tam bir muammadır. Bilindiği üzere

---

[2] Kusay'ın Adnân'a kadar olan soy şeceresi şöyledir: Kilâb b. Mürre b. Ka'b b. Lüey b. Gâlib b. Fehd b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Hüzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b. Mead b. Adnân.

[3] Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî, *Nesebü Mead ve Yemenü'l-kebîr*, thk. Nâcî Hasan (Beyrût: Mektebetü'l-Nahdati'l-Arab, 1408/1988), 2/٥٠5. Fâtıma'nın nesebi şöyledir: Fâtıma bint Sa'd Seyel b. Hamâle b. Avf b. Ganem b. Âmir b. Amr b. Ca'seme b. Yeşkûr b. Mübeşşir b. Sa'd b. Duhmân b. Nasr.

[4] Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Saka- İbrahim Abyârî, (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955), 1/12.

[5] Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/55; Muhammed İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münemmak fî ahbârî Kureyş*, thk. Hurşîd Ahmed Fâruk, (Beyrût: 'Alimü'l-Kütüb, 1405/1985), 30.

[6] İbn Sa'd, *Tabakât,* 1/55; İbn Habîb, *Münemmak,* 30; Ahmed b. Abû Ya'kûb el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Yakûbî,* thk. Abülminir Mühenna, (Beyrût: Şirketü'l-Alemî), 1431/2010), 1/287. Nesep kitaplarında Kilâb'ın Nu'm/Nu'mân adında başka bir çocuğundan daha bahsedilir. Bu çocuk çok meşhur olmadığından annesini tespit mümkün değildir. Bkz. Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, thk. Nâcî Hasan, (Beyrût: Mektebetü'l-Nahdati'l-Arab, 1407/1986), 25.

Zühre Kureyş'in meşhur kollarından Benî Zühre'nin atasıdır. İbn Hişâm (ö. 218/833) ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) anlatılarına göre Zühre kadın olup, şöhreti kocasını geçtiğinden aşireti kendisine nispet edilmiştir.[7] Fakat diğer kaynaklarda Zühre'nin erkek olduğu belirtilmektedir.[8] Aynı şekilde Zühre'nin yaşı da problemlidir ve Zeyd ile aralarındaki yaş farkı iyice abartılır. İbn Sa'd (ö. 230/845), Zühre doğduktan sonra uzun müddet çocuksuz kalan Fâtıma'nın Zeyd'i sonraları dünyaya getirdiğini ifade eder.[9] İbn Habîb (ö. 245/860) ise Zühre'nin yaşı bir hayli ilerleyip gözlerinin kapandığı dönemde Kusay'ın dünyaya geldiğini bildirir. [10] Lakin bu rivayet, gündelik hayatın seyrine çok uymaz. Aynı anne ve babadan doğan iki çocuk arasında bu kadar büyük yaş farkının olması abartı ihtimalini barındırır. Anlaşılan o ki, Müslüman müellifler Kilâb'tan sonra Zühre'nin iktidarı devralması gerekirken Zeyd'in ön plana çıkma sebebini haklı göstermek için yukarıdaki iki rivayet bilinçli bir şekilde yerleştirmişlerdir.

İslâm öncesi dönemde Araplarda tarih bilincinin gelişmemiş olmasından dolayı doğumuyla alakalı hiçbir bilgi bulunmayan Zeyd'in yaşı çağdaşları üzerinden tespit edilmeye çalışılmaktadır. Mevcut rivayetlerden hareketle Arap müellifler, onun Hîre kralı Münzir b. Nûman (m. 418-452) ve Fars kralı Behrâm Gûr (m. 420-438) ile çağdaş olduğuna dair kanıtlar sunmaktadırlar.[11] Bu rivayetlerin etkisiyle olsa gerek Heykel, onun 400 yılı civarında doğduğunu iddia eder.[12] Yine son dönem tarihçilerinden Mehrân, Kusay'ın 400, Abdümenâf'ın 430, Hişâm'ın 464, Abdülmuttalib'in 497 Abdullah'ın da 545 yılı civarında doğduğunu bildirir.[13] Bahse konu olan rakamlar kesin olarak teyit edilemese de Hz. Muhammed ile Kusay arasında beş atanın bulunması[14] ikisinin doğum tarihleri arasında yaklaşık olarak yüz elli yıllık bir zaman farkının olduğunu göstermektedir. O halde Kusay'ın miladî 400 civarında doğduğu söylenebilir.

Mekke'de doğan Kusay'a, ilk verilen isim artmak, çoğalmak manalarına gelen Zeyd'tir.[15] Cevâd Ali, Arapların taptığı putlardan birisinin de Zeyd[16] olmasından hareketle isminin buradan alınmış olabileceğini düşünür. Zeyd, gençlik yıllarına kadar bu isimle tanınsa da sonraları

---

7 İbn Hişâm, *es-Sîre,* 1/12; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, thk. Servet Ukkaşe, 2. Baskı (Kahire: Heyetü'l-Mısriyye, 1992), 70.

8 Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, *Kitâbü nesebi Kureyş*, thk. E. Lévi-Provençal (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1953), 257; Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkar- Riyâd Zirikli (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 10/7; Muhammed b. Ebî Bekir el-Bürrî, *el-Cevhere fî nesebi'n-nebiyyi ve ashâbihi'l-aşere,* thk. Muhammen et-Tuncî, (Riyâd: Dâru'r-Rifâî, 1403/1983), 1/68.

9 İbn Sa'd, *Tabakât,* 1/55.

10 İbn Habîb, *Münemmak,* 31.

11 Hasan b. Sehl Ebû Hilal Askerî, *el-Evâil,* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 9-12; Şihabüddin Yâkut b. Abdullah Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2. Baskı (Beyrût: Dâru's-Sâdr, 1995), 5/186.

12 Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayatü Muhammed*, (Kahire, Hindavî, 2014), 106-108.

13 Muhammed Beyûmî Mehran, *Dirâsât fî Târihi 'Arabi'l-Kadîm*, (Mısır: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiiyye, trz.), 400.

14 Arap nesep âlimleri her bir nesil 33 yıl olduğu görüşündedirler.

15 İbnül-Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, 25; İbn Hişâm, *es-Sîre,* 1/1; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf,* 1/50; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhü't-Taberî,* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 2/255.

16 Cevâd Alî, *el-Mufassal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm,* 2. Baskı (Bağdat: Câmiatü Bağdat, 1413/1993), 4/57.

uzak kalan manasındaki Kusay lakabıyla meşhur olmuştur.[17] Muhtemelen bu lakap ona kavminden uzak düştüğünü fark ettiği yani gerçek babasını öğrendiği günden sonra verildi.[18] Mekke yönetimini ele geçirdikten sonra *Mücemmi* lakabını almış olsa da Kusay lakabı daha çok kabul görmüştür. [19] Araplar kadim tecrübelerin gereği olarak evlenip çocuk sahibi olan Kusay'ın bir de künye almış olması gerekir. Kaynakların birçoğunda künyesine dair bir bilgiye rastlanmazken sadece Belâzurî (ö. 279/892-93), oğlu Abdümenâf'ın gerçek isminin Muğîre olmasından dolayı[20] Ebû Muğîre lakabıyla anıldığını söylemiştir.[21] Belâzurî'nin aynı lakabı Kilâb b. Mürre için de zikretmiş olması ilginçtir.[22] Zira nesep kitaplarının hiçbirisinde böyle bir lakaptan bahsedilmez. Ayrıca Arap örfünde künye en büyük çocuğa göre belirlendiğinden Kusay'a verilecek lakap bu istikamette olmalıdır. Burada Abdümenâf'ın isminin ön plana çıkartılması, Hz. Muhammed'in atası olmasından kaynaklanmış olabilir. Çünkü Müslüman müellifler eserlerinin temel konusu Hz. Peygamber'in ataları olduğundan tüm soyları onun soyunu merkez alarak sıralamışlardır.

Arap tarihçilerin rivayetlerine göre Kusay doğduktan kısa bir süre sonra babası ölünce Fâtıma çocuklarıyla yalnız kaldı. Soylu bir kadın olmasından dolayı hemen talipleri çıktı. Medîne ile Şâm arasındaki dağlık bölgede bedevî halde yaşayan Benî Uzre kabilesinin liderlerinden Rebîa b. Harâm hac yapmak için Mekke'ye gelip kendisiyle evlenmek istediğini bildirdi ve izdivaçları gerçekleşti.[23] Bu sıralarda büyük çocuğu Zühre bulüğ çağını geçtiğinden Mekke'de akrabalarıyla kaldı.[24] Zeyd ise süt emme çağında[25] veya sütten yeni kesilmiş[26] küçük bir çocuk olduğundan annesiyle birlikte Benî Uzre yurduna gitti.[27] Rivayet bu haliyle makul gözükmekle birlikte Mekke reisliği yapan bir ailenin [Zühre'nin kadın olduğu da düşünülürse, tek] erkek evladının annesiyle birlikte gönderilmesi ve akrabalarının yeğenlerine sahip çıkmamaları düşündürücüdür. En azından abisi Hâşim'in vefatıyla Medîne'de kalan Şeybe'yi amca Muttalib'in sahiplenerek Mekke'ye getirmesi gibi Kusay'ın süt emme çağından sonra getirilmemesi ve kendisinin tesadüf üzere akrabalarını bulması Arap asabiyetine uymamaktadır.

---

17 İbn Sa'd, *Tabakât,* 1/55; İbn Habîb, *Münemmak,* 31; İbn Kuteybe, *el-Meârif,* 70; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/49.
18 Ya'kûbî, *Târih*, 1/288.
19 İbn Kuteybe, *el-Meârif,* 70.
20 İbn Kuteybe, *el-Meârif,* 117; Ya'kûbî, *Târih*, 1/291; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/254.
21 Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf,* 1/52.
22 Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/48.
23 İbn Hişâm, *es-Sîre,* 1/12; İbn Sa'd, *Tabakât,* 1/55; İbn Habîb, *Münemmak,* 31; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh Ezrakî, *Ahbâru Mekke vemâ câe fîhâ mine'l-â'sar,* thk. Rüşdi Salih. (Beyrût: Dâru'l-Endülüs, trz), 105; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/48; Ya'kûbî, *Târih*, 1/287.
24 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 105; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/255.
25 İbn Hişâm, *es-Sîre,* 1/118.
26 İbn Sa'd, *Tabakât,* 1/55; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 105; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/255.
27 İbn Hişâm, *es-Sîre,* 1/12; İbn Sa'd, *Tabakat,* 1/67; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/48.

Yaptığı evlilik neticesinde Benî Uzre yurduna taşınan Fâtıma'nın Rebîa b. Harâm'dan Rezâh adında bir oğlu dünyaya geldi.[28] Rebîa b. Harâm'ın diğer evliliklerinden Hunn, Mahmud ve Cülhüme adlarında üç erkek evladının daha olduğu söylenir.[29] Hatta kaynakların bir kısmı Hunn'un Kusay'ın öz kardeşi olduğunu işaret etseler de[30] geneli ikisinin annesinin farklı olduğu noktasında görüş bildirirler.[31]

2. Mekke Yönetimini Ele Geçirmesi

Annesiyle birlikte Şam civarında yaşamaya başlayan Zeyd, çöl ortamında büyüdü. Zorlu şartlar altında kılıç kullanma ve ok atmada mahirleşerek, Arapçayı saf haliyle öğrendi. Uzun süre gerçek babasından habersiz bir şekilde Rebîa b. Harâm'a nispet edilerek yaşadı. [32] Gençlik yıllarına ulaştığında Âl-i Rebîa'dan bir kişiyi ok atma yarışında yendiği için rakibi "*Haydi kavmine git!*" ikazında bulununca çok şaşırdı; çünkü babasının Rebîa b. Harâm olduğunu zannediyordu. Annesinin yanına giderek işin aslını sorduğunda annesi "*Sen en şerefli bir adamın Kilâb b. Mürre'nin oğlusun. Kavmin Mekke'de Beytü'l-Harâm'ın yanı başında ikamet etmektedir.*" dedi.[33] Kureyşli bir asilzâdenin oğlu olmaktan memnuniyet duyan Zeyd, kabilesine dönmek istediğinde annesi biraz beklemesini ve haram aylar geldiğinde Kudâalı hacılarla birlikte Mekke'ye gitmesini söyledi. Annesinin tavsiyesini makul bulan Zeyd, hac zamanı geldiğinde Mekke'ye gitti, haccını yaptı ve orada kalmaya başladı.[34] O sıralarda kardeşi Zühre hayattaydı[35] ve Mekke vadisi Huzâalıların sorumluluğundaydı. Kureyş ise Mekke'nin etrafındaki dağlarda ve tepelerde yaşıyorlardı. [36]

Arap asabiyeti kabilelere kendi kanlarından olan bireyleri sahiplenmeyi dikte ettiğinden Kusay'ın kendisini Kureyş'e kabul ettirmesinin zor olmadığını söyleyebiliriz. Hatta kendi feraseti, babasının şöhreti ve muhtemelen anne tarafından akrabalarının desteğiyle kısa sürede Mekke siyasetinde söz sahibi olacak kadar şöhret elde etmesi gecikmedi. Fakat Mekke yönetiminde söz sahibi olması ve bir müddet sonra yönetimi devralması için şöhretin yanında maddî gücünün de olması gerekliydi. Dolayısıyla henüz adını yeni duyurmaya başlayan Kusay'ın serveti merak konusudur. Onun haksız yollardan servet sahibi olduğunu rivayet eden İbn Habîb (ö. 245/860), Habeşistan'dan gelen zengin bir tüccarı öldürerek mallarını yağmaladığını rivayet

---

[28] Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/255; Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz Bekrî el-Endülüsî, *Mu'cem mâ ista'cem min esmâi'l-bilâdî ve mevâdi,* 2. Baskı (Beyrût: Â'limü'l-Kütüb, 1403), 1/39.
[29] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 105; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/255.
[30] İbn Habîb, *Münemmak*, 31.
[31] İbn Hişâm, *es-Sîre,* 1/118; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf***,** 1/49.
[32] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 105; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/255.
[33] İbn Habîb, *Münemmak,* 31; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 105; Ya'kûbî, *Târih*, 1/288; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/255.
[34] Ya'kûbî, *Târih*, 1/288.
[35] İbn Habîb, *Münemmak,* 31.
[36] İbn Hişâm, *es-Sîre,* 1/118.

eder.[37] Belâzurî ise tüccar bir adamın yanında hayli yüklü deriyle Mekke'ye ticaret yapmak için geldiğini, hiçbir mirasçısı olmayan bu adamın ölümünün yaklaştığını fark ettiğinde tüm mallarını Kusay'a bağışladığını[38] bildirerek onu temize çıkarmaya çalışır. Muahhar kaynakların iddiası ise biraz daha farklıdır ve onların iddiasına göre Kusay'ın servetinin kaynağı Mekke'de söz sahibi olmak isteyen Roma İmparatoru'nun Benî Uzre kabilesi aracılığıyla yaptığı maddî yardımdır.[39]

Kusay'ın servetinin kaynağını izah etmeye çalışan müelliflerin iddialarından anlaşıldığı kadarıyla, Mekke'ye sonradan gelerek iktidarı ele geçiren bu genç adamın servetinin de dış kaynaklı olduğu düşünülmüştür. Hâlbuki bu rivayetler sorgulamaya tabi tutulduğunda birçok sorunun cevabı yanıtsız kalır. Öncelikle Kusay'ın hunharca adam öldürüp mallarını alması Kusay'ı kavmi içerisinde küçük düşürmez miydi? Çünkü haksız yere işlenen cinayetin zanlısını kendi toplumu içeresinde saygın bir konuma yükseltmeyeceği aşikârdır. Ayrıca vârissiz bir insan bulmak zordur ve şayet böyle bir kişi varsa bu adam kimdi? Bize göre en makul olanı ticaret yoluyla zengin olmasıdır. Tüccarlar şehri olarak tanıtılan Mekke'de akıllıca hareket eden bir kimse kısa sürede zengin olabilir. Belki de ticaretini Huleyl ile birlikte yürüterek kısa sürede servet sahibi oldu.

Kusay, evlilik çağına geldiğinde Huzâa kabilesinin reisi ve Kâbe'nin önemli işlerini yürüten Huleyl b. Hubşiyye'nin kızı Hubba'ya talip oldu.[40] Huleyl, kızına talip olan Kusay'ın soyunu iyi bildiğinden ve kendisinin erdemlerini beğendiğinden teklifi kabul ederek kızını onunla evlendirdi. Tek evlilik yaptığı anlaşılan Kusay'ın Hubba'dan Abdüddar, Abdümenaf, Abdüluzza ve Abdülkusay isimli dört erkek çocuğu dünyaya geldi.[41] Abdüddar bunların en büyüğüydü.[42] İlaveten, kaynaklarda Tahmura ve Berre adında iki kızının olduğundan da bahsedilir.[43]

Kusay'ın yaptığı evlilik ve biriktirdiği mal varlığı Mekke'nin liderliğini ele geçirmeye yönelik adımlar olmalıydı. Çünkü o, yaşadığı çağın gerçeklerinden haberdâr, dünya siyasetinin tehlikeli gidişatının takipçisi; Mekke'nin konumu ve doğu-batı arasındaki ticarî faaliyetlerinin öneminin farkındaydı. Mekke'nin, Arap ticaretinin yönetildiği ve Araplar arasında liderlik yarışında belirleyici bir şehir olduğunu biliyordu. Yine Kutsal Kâbe'nin varlığını ve burada yürü-

---

37 İbn Habîb, *Münemmak,* 32.
38 Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/55.
39 Cevâd Alî, *el-Mufassal,* 4/39; Ahmed Mahmud Sabûn, "Dırasetü't-tarihiyyetü ve'l-hadarat havle Kusay b. Kilâb", (Mekke: Sekafatü'l-İslâmiyye, 1426), 196.
40 İbn Hişâm, *es-Sîre,* 1/117; İbn Sa'd, *Tabakât,* 1/56.
41 İbn Kuteybe, *el-Meârif,* 70; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/255.
42 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 106.
43 İbn Hişâm, *es-Sîre,* 1/122; Zübeyrî, *Kitâbü nesebi Kureyş*, 14; İbn Habîb, *Münemmak,* 30; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/59.

tülen vazifelerin kabilelere kattığı şerefi yakinen idrak ediyordu. Üstelik tarih bilgisi de bulunmaktaydı. En büyük atalarından Hz. İsmâil'in Mekke liderliğini yürüttüğünü, ondan arta kalan vazifelerin oğullarınca devralındığını, sonrasında Cürhüm ve Huzâa kabilelerinin yetki gaspı yaptıklarını duymuştu. İşte bu farkındalıkla Kusay, Kureyş'in Mekke ve Kâbe idaresinde Huzâa ve Benî Bekir'den daha fazla hak sahibi olduğu fikrini yaymaya başladı. Fikrinin neticeye ulaşması için Kureyş'den ve Beni Kinâne'den liderlerle görüştü.[44] Onları Huzâa ve Benî Bekir'i Mekke'den çıkartmaya ikna ederek iktidar mücadelesini başlattı.

Mekke liderliğini ele geçirmekte kararlı gözüken Kusay'ın başarılı olabilmesi için ihtilal hareketi veya iç savaş başlatması bir fayda sağlamazdı. Liderlik yolunda atılması gereken ilk adım atası Hz. İsmâil'in bıraktığı Kâbe görevlerini devralmaktan geçiyordu. Bunu istemeye hakkı da vardı. Kâbe görevleri her ne kadar dinî bir misyon ifade etse de siyasî yansıması büyüktü. Özellikle Huleyl'in elinde bulundurduğu görevler Mekke'nin liderlik sembolleriydi. Kâbe'nin anahtarı bir yönüyle Mekke'nin de anahtarlarıydı. Liderlik mücadelesine Kâbe görevlerinden başlayan Kusay'ın anahtarları devralması kaynaklarda çok farklı şekillerde anlatılır. Bunları üç alt başlık altında toplayabiliriz:

a. **Kayınpederinden Devraldı:** İlk dönem kaynakları Huleyl'in kız tarafından çocuklarının sayısına bakarak yetkilerini damadına devrettiğini iddia ederler.[45] İbn Hişâm, Kusay'ın çocukları çoğaldığında Huleyl'in "*Sen Kâbe hizmetinde ve Mekke'nin idaresinde Huzaa'dan daha maharetlisin. Bunların sevk ve idaresi sende olmalıdır.*" şeklinde vasiyet ettiğinden bahseder.[46] Belâzurî de aynı şekilde liderliği devretmesini torunlarının çokluğuyla izah eder.[47] Ezrakî de kızdan olma torunlarının sayısından etkilendiğini, bu sebeple Kusay'ı yanına çağırarak Kâbe'nin idaresini ona verdiğini ancak Kâbe'nin anahtarını da kızına teslim ettiğini söyler. Bundan böyle anahtar Hubba'nın yanında kalmıştı.[48]

Huleyl'in Kusay'ın çocuklarının fazlalığına dikkat etmesi ilginçtir. Her ne kadar kendi erkek çocuklarından olma torunları fazla olmasa da oğlu Muhteriş'ten iki erkek torunu vardı. Ayrıca Kusay'ın çocuklarının ne zaman doğduğu, Huleyl'in hepsini görüp görmediği meçhuldür. Erkek çocuk sahibi olma Araplar tarafından dikkat edilen bir husus olsa da Huleyl'in önemsediği şey erkek çocuktan ziyade aradaki akrabalık bağı olmalıdır. Zira Kusay'ın evliliğinden önce Huzâa ile Kureyş'in arasında bir bağlantı yoktu. Huzâa kabilesinin Mekke yönetimini harple ele geçirmesinden son temsilcileri Huleyl'e kadar uzun bir süre (300 veya 500 yıl)[49] iki kabilenin

---

[44] İbn Hişâm, *es-Sîre,* 1/118; İbn Sa'd, *Tabakât,* 1/57; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/256.
[45] İbn Kuteybe, *el-Meârif,* 131; Ya'kûbî, *Târih*, 1/290.
[46] İbn Hişâm, *es-Sîre,* 1/118.
[47] İbn Sa'd, *Tabakât,* 1/56.
[48] Ezrakî, *Ahbarû Mekke*, 1/104.
[49] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 102.

arası açık kalmıştı. Kusay'ın Hubba ile evlenmesi ise iki kabilenin arasını düzeltmek için ciddi bir hamleydi. Hubba ile evlendikten sonra Arap âdetlerinin bir parçası olarak Huleyl ile birlikte yaşamaya başlaması da yetki devrine etki etmiş olabilir.[50] Toparlayacak olursak, akrabalık yoluyla başlayan yakın ilişki sebebiyle Huleyl ölmeden önce Mekke'nin riyasetini damadına vermiş olması muhtemeldir.[51] Çünkü anne tarafından sağlanan asabiyetin Arap kabile hayatında etkisi tartışılmaz bir gerçektir. Bu ilişkiye Kusay'ın anne tarafının Ezd kabilesinden olması da eklenebilir. Bilindiği üzere Ezd Güney Araplarındandı ve bu haliyle Huzâalıların kendi kanlarından gelen Kusay'ı benimsemeleri daha kolaydı. İşte bu gerekçelerden dolayı Huleyl'in Kusay namına bir adım atması beklenebilir.

b. Eşi Hubba'dan Devraldı: Normal şartlarda Kâbe'nin anahtarlarının farklı bir kabileden birisine vasiyeti makul ve mantıklı olmadığından, anahtarların Kusay'a devri eşi üzerinden yapılmaya çalışılır. İbn Hişam, çok fazla ihtimal vermemekle birlikte, Huleyl'in kendisi yaşlandığı ve zayıfladığı zaman Kâbe'nin anahtarlarını kızı Hubba'ya verdiğini aktarır. Anahtar Hubba'ya geçtiğinde Kusay bazı zamanlarda Kâbe'yi insanlara açıyor ve kilitliyordu.[52] Hubba hastalanınca anahtarı kocası Kusay veya onun oğullarından birisine verdi. Böylelikle Kusay, Kâbe'nin işlerini sevk ve idare etmeye başladı.[53]

c. Kayınbiraderinden Devraldı: Hadisenin yaşandığı günün şartlarını da dikkate alan tarihçiler, anahtarın tek başına Hubba'ya devrinin söz konusu olamayacağını düşündüklerinden tarihsel kurguya Huleyl'in en büyük erkek çocuğunu da katmışlardır. Rivayetlere göre Huleyl iyiden iyiye ihtiyarlayıp, işlerden el etek çekince Kâbe'nin anahtarlarını kızı Hubbâ'ya gönderdi. Kâbe'yi dönüşümlü olarak bir seferinde damadı Kusay'ın diğer sefer oğlu Muhteriş'in (Ebû Gubşân)[54] açmasını bildirdi.[55] Huleyl öldüğünde Hubbâ kapıyı açıp kapamaya güç yetiremediğini düşünerek anahtarı kardeşi Ebû Gubşân'a verdi. Ebû Gubşân'ın akıl sağlığının yerinde olmadığını bilen Kusay, bunu bir fırsata çevirdi. Muhteriş'e bir fıçı şarap ve bir deve teklif ederek anahtarlarını aldı.[56] Muhteriş'in yapmış olduğu bu ticaret garipsendiğinden felakete uğrayanlar için "*Sen Ebû Gubşân'dan daha kârsız bir ticaret mi yaptın?*" atasözü kullanılır oldu.[57]

---

50 Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/255.
51 Ya'kûbî, *Târih*, 1/290.
52 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/118.
53 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 106.
54 Onun gerçek isminin Süleym b. Amr olduğu söylenir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/118.
55 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/118; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/49-50; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/256.
56 Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 5/155-156; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/256.
57 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/118; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/49; Hazm el-Endülüsî, *Cemhere*, 236. Başka bir rivayette ise Huleyl öldüğünde oğlu Muhteriş riyaseti aldığında Kusay Kâbe'nin hizmetini (Sidâne) istemiş, o da istediği şeyi vermiştir. Bkz. Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/49.

Huzâa kabilesini töhmetten kurtarmak isteyen müellifler Muhteriş'in satışını makul gören rivayetleri sıralarlar. İbn Sa'd'ın rivayetine göre Ebû Gubşân Kâbe'nin görevlerini devraldığında Araplar yaptığı hizmet karşılığında her hac mevsiminde ona vergi tarzı bir ödeme yapıyorlardı. Muhteriş'in zayıf tarafını fark ettiklerinden ücreti azaltıp, düzenli ödeme yapmamaya başladılar. Bunun üzerine o çok kızdı. Durumu fark eden Kusay onu çağırdı, ona içki içirdi ve Kâbe'nin hizmetlerini bir tulum içkiye satın aldı. [58] İnsanlar vergilerini düzenli vermediğinden bu alışverişten büyük kaybı olmadı.

Yukarıdaki rivayetler günün şartlarıyla birlikte değerlendirildiğinde Huleyl'in kızına anahtar vermesi izahı zorlaşır. Huleyl'in en büyük oğlu olması nedeniyle Muhteriş'in yetkilendirilmesi Arap örfüne uygun olsa da kızına böyle bir yetki vermesi manasızdır. Kaldı ki, Huleyl'in Muhteriş'ten başka Hilâl, Âmir ve Abdünühüm adlarında üç çocuğu daha vardı.[59] Onları hesaba katmadan kızına anahtarları teslim etmesi zordur. Üstelik Huzâa'nın liderleri dururken anahtarı başkasına vermesi doğru olmaz. Kusay her ne kadar İsmâilî soydan gelmiş olsa da Kâbe'nin anahtarları bir şereftir ve kazanılmış bu hakkı vermesi mantıklı değildir. Ayrıca rivayet bir bütün olarak değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in kabilesi Kureyş övülürken Huzâa aşağılanmıştır. Dolayısıyla bu yöndeki rivayetler Hz. Peygamber'in akrabalarını haklı görmek için kasıtlı bir şekilde söylenmiş olabilir.

Rivayetler muhtelif olsa da sonuç itibariyle Kâbe'nin anahtarlarının Kusay'a geçmiş olması, onun Mekke liderliğini ele geçirdiğinin ilk göstergesiydi. Böyle bir durumda Huzâa kabilesinin yapması gereken ya Kusay'ın gücünü tanımak ya da savaşmaktı. Birinci ihtimalin olduğuna işaret eden rivayetler yani Huzâa'nın Kusay'dan korkarak yönetimi ona devretmesi[60] Arabın şeref algısına uymamaktadır. Üstelik yüzlerce savaşçısı bulunan bir kabilenin tek bir adamdan korkarak şehri terk etmesi makul değildir. Kaynaklar daha çok ikinci ihtimal üzerinde durarak, Kusay'ın anahtarı sahiplenmesiyle Huzâa'nın ses çıkarmaya başladığını ifade ederler.

Mekke'deki ahval kötüleşince Kusay kardeşi Rezâh b. Rebîa'ya da haber göndererek Huzâa kabilesi arasında geçen olayları anlatıp Kâbe'nin idareciliği hususunda kendisine yardımcı olmasını istedi.[61] Rezâh haberi aldığında durumu kabilesine anlatıp, yardım için çağrıda bulundu. Kabilesi teklifi kabul edince kardeşleri Cülhüm, Hunn ve Mahmûd'u yanına alarak Mekke'ye doğru hareket etti.[62] Hac zamanında Mekke'ye ulaştıklarında Huzâa'nın dostu Benû

---

[58] İbn Sa'd, *Tabakât,* 1/56; Ya'kûbî, *Târih*, 1/290.

[59] İbnü'l-Kelbî, *Nesebü Mead,* 2/443; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/٥٠; Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsî, *Cemheretü ensâbi'l-Arab,* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 236.

[60] Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/50.

[61] İbn Sa'd, *Tabakât,* 1/57; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 5/155; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/256. Rezah'ın Mekke'ye gelmesiyle Huzâa'nın korktuğu ve savaşmadan Mekke'den çıktığı da söylenir. Bkz. Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/50. Taberî ise tam bu sırada Huzâalıların veba hastalığına yakalanarak şehri terk etmek durumunda kaldıklarını düşünür. Bkz. Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/256.

[62] İbn Hişâm, *es-Sîre,* 1/118; İbn Sa'd, *Tabakât,* 1/57; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 106.

Sûfe her yıl olduğu gibi şeytan taşlamaya Mina'ya gitmişti.[63] Kusay ve beraberindekiler oraya gidip[64] Benî Sûfe'ye "*Kâbe'nin hizmetini yürütmede biz sizden daha fazla hak sahibiyiz*" çıkışında bulundular. Sonra aralarında bir savaş başladı ve yenilgiye uğrayan Benî Sûfe kaçtı.[65]

Benî Sûfe'nin yenilgisinin ardından Kusay'ın grubu ile Benî Bekir ve Huzâa arasında Ebtah'da çok şiddetli bir savaş başladı. Nihâyetinde iki taraftan da çok ölenler oldu. Haram aylarda Allah'a karşı isyan edilip kan dökülmüş ve bu vesileyle Harem'in dokunulmazlığı çiğnenmişti.[66] Savaşın başka kabilelere de sıçramasından endişe duyulduğundan civar kabilelerin adamları oraya gelip, iki tarafa da Harem içinde kan akıtmanın ve Allah'a isyanda bulunmanın büyük bir hata olduğunu hatırlattılar. Yapılan ikazlardan sonra taraflar sulh istedi ve aralarını bulması için Ya'mer b. Avf'ı hakem seçtiler. Hakem, sağlıklı bir karar vermek istediğini belirterek Kâbe'nin kenarında bir yer belirleyip çalışmalara başladı. Neticede Kusay'ın Huzâa'dan daha şerefli olduğuna, Kâbe'nin işleri konusunda yetkisinin bulunduğuna; Kureyş'in Huzâa'dan öldürdüğü kişilerden diyeti kaldırırken Huzâa'nın Kureyş'ten öldürdüğü kişilere diyet vermesi gerektiğine hükmetti. Bu hüküm gereğince Huzâalıların Kusay'a 52 büyük, 330 küçük deve verdikleri söylenir.[67] Hakem'in verdiği karar incelendiğinde Huzâa'ya çok haksızlık yaptığı fark edilir. Kureyş savaşta galip gelmesi hakemin taraf tutmasına sebebiyet vermiş olmalıydı. Huzâa'nın haksız olduğunu göstermek için rivayet edilen bu haber aslında Kureyş'i zorba ve usulsüz gösterir niteliktedir. Hakem'in kanları boşa çıkarması da gözlerden kaçmamış olacak ki onun *Şeddâh* (zorba) lakabını alması gecikmemiştir.[68]

Kusay'ın iktidar mücadelesinde başarılı olması kendi gayretiyle izah edilse de kaynaklarda Kayser'in (Roma İmparatoru) Huzâa'ya karşı Kusay'a yardım ettiğine dair iddialarla karşılaşılır. Bu rivayetler incelendiğinde İbni Kuteybe'nin bu konuda tek olduğu görülür.[69] Şayet bu iddia doğruysa Kayser'in hükmü altındaki Gassânlılar Kusay'a yardım etmiş olabilir. Belki de Uzre kabilesi- Kusay'ın içerisinde yetiştiği kabile- bu işte rol oynamıştı. Çünkü onlar Şâm'da Româ'nın nüfuzu altında yaşıyorlardı. Hristiyanlığın Mekke üzerindeki etkisini göstermek üzere ortaya atılan bu rivayet şüpheler uyandırsa da şayet Roma bir yardım yaptıysa bu askerî yarımdan çok maddi yardım şeklinde tezahür etmiş olmalıdır.[70]

---

[63] Sufe emiri el-Gavs b. Mürre şeytan taşlama işini tekeline geçirmişti Onlardan biri taş atmadan insanlar Cemrelere taş atamazdı, buna cüret edenleri ise Arefe'den kovarlardı. Kusay onları yenince insanları serbest bıraktı ve yetkilerini onlardan aldı. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât,* 1/57.

[64] Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/259.

[65] İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/123; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/257.

[66] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 107; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/257.

[67] Ya'kûbî, *Târih*, 1/289.

[68] İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/124; İbn Sa'd, *Tabakât,* 1/57; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 107; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/258.

[69] İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 313, 640.

[70] Cevâd Alî, *el-Mufassal,* 4/39; Sabûn, "Kusay b. Kilâb", 196.

Huzâa'nın Kureyş karşısında yenilgisi genelde Kusay merkezli düşünülür. Hâlbuki Huzâa'nın muharip güçleri daha önce giriştikleri savaşlarda büyük oranda yıpranmış olduğundan yenilgilerinde bu durum da hesaba katılmalıdır. Ezrakî'nin ifadesiyle Mekke'deki hâkimiyetlerini üç yüz sene devam ettiren Huzâalılar Yemen Tübba'larının Kâbe üzerine düzenledikleri saldırılara karşı koymuş ve Tübba'nın ordusuna karşı çok şiddetli savaşmışlardı.[71] İşte bu savaşlar esnasında ciddi kayıplar vermeleri Kusay'ın işini kolaylaştırmış olmalıdır. Netice itibariyle giriştiği iktidar mücadelesinde başarılı olan Kusay, miladî 440 civarında Kâbe'nin perdedarlığına ve Mekke'nin yönetimine sahip oldu.[72]

3. Mekke'nin İskânı ve İmarı

Mekke şehrini ele geçiren Kusay, ilk iş olarak imar faaliyetlerini başlatmıştır. Kusay'ın yaptığı işi abartan İslâmî kaynakların bir kısmında "Kusay'dan önce Mekke'de hiçbir ev yoktu. Huzâa kabilesi gündüz gelir, gece olunca çıkarlardı." şeklinde haberler yer alır.[73] Mekke'nin tarihinde meçhul dönemler olsa da Mekke tarihinin Kusay b. Kilâb'ın yönetimi ele geçirip Kureyş'i buraya yerleştirmesiyle başlatılması doğru değildir. Çünkü Mekke'de hayat çok önce başlamış, fakat Kâbe'nin etrafında çok sayıda İdah ve Selem ağacının bulunmasından dolayı şehir imara tamamen açılmamıştı.[74] Yoksa Hz. İsmâil'in yaşadığı devre kadar rivayetler, eski kabirler ve tarihî eserler Mekke'de hayatın çok önceleri başladığına işarettir.[75] Yine Kur'ân-ı Kerîm Mekke'yi Ümmü'l-Kurâ (şehirlerin anası) olarak tanıttığına göre yerleşim çok eskiye dayalı olmalıdır. Hatta Mekke'nin civardaki yerleşim yerlerinin ilki ve en büyüğü olduğunu söylemek abartı olmaz. Tarihî bir geçmişi bulunmadan Mekke'nin bu kadar kısa sürede bölgenin en güçlü şehri olması zordur. Bu medeniyetin tecrübeyle ilerlediği tezine aykırıdır. Üstelik Kureyş'in Mekke'yi istilasından sonra Huzâalılarından bazılarının evlerini sattığı, bazılarının hibe ettiği, bazılarının da başkasına devrettiği bilinmektedir. Bu da gösteriyor ki Kusay Mekke'yi devralırken burada insanlar vardı. Zaten Mekke'nin yarımadadaki konumu şehrin geçmişinin çok eskiye dayanması gerektiğini gösterir. İşte bunlar Mekke'nin Kusay'dan önce de var olduğunun delilleridir. Şehri bu haliyle Huzâa'dan devir alan Kusay'ın rolü yeni bir şehir kurmaktan ziyade kendi kabilesini sistematik bir iskâna tabi tutmasından ibarettir.

Kusay'ın Mekke'ye geldiği dönemde Huzâa kabilesi Mekke vadisinde ve kısmen Kâbe'nin etrafında; Kureyş kabilesi ise Mekke'nin kenar semtlerinde, dağ yamaçlarında dağınık halde

---

71 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 104.

72 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 108; Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 247.

73 Ya'kûbî, *Târih*, 1/289; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 5/155; Bekrî, *Mu'cem*, 1/89. Hatta gündüzleri Harem'e gelir gece olduklarında uzaklaşarak orada yatmazlardı. Geceyi hill sınırları içerisinde geçirirlerdi. Bkz. Taberi, *Târîhü't-Taberî*, 1/81.

74 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/58; Ya'kûbî, *Târih*, 1/289.

75 Sabûn, "Kusay b. Kilâb", 201.

yaşıyorlardı.[76] Huzâa kabilesini mağlup edince Kusay, eşi tarafından yakın akrabalarının bir kısmı hariç, onları Mekke'den çıkardı.[77] Fakat Kâbe'nin etrafında bulunan ağaçlardan dolayı Kureyş'in buraya yerleşmesi mümkün gözükmüyordu. Huzâa'nın kutsal olarak kabul ettiği[78] bu ağaçların radikal bir kararla temizlenmesi şarttı. Ağaçların imarı engellediğini düşünen Kusay halka "*Sizler ağaçları kendi menfaatiniz için değil evleriniz ve yollarınız için kesiyorsunuz. Diğer taraftan siz şehri kutsal sayıyorsunuz. Allah bozgunculuk peşinde olanlara lanet etsin!*" diyerek önce kendisi sahip olduğu ağaçları kesti. Sonra yardımcıları ve Kureyş de ağaçları keserek şehri ikamet için uygun hale getirdiler.[79]

Ağaçları kesmekle şehri tamimiyle imara açan Kusay, Mekke'yi kabileleri arasında bölüştürüp mahallelere ayırdı. Kureyş'i orada yeni inşa edilen ya da Huzâalılardan kalan evlere yerleştirdi. Yerleşim alanlarını Kureyş kabilesi arasında kısımlara ayırdı.[80] Öncelikle kendi aşiretini Kâbe etrafına sonra yakınlarını Mekke Vadisine yani *el-Ebtah*'a yerleştirdi. Bu yüzden onlar *Kureyş el-Bitah* (قريش البطاح) olarak anıldılar.[81] Burası Mekke'nin en güzel yeriydi. Geriye kalanları *Ebtah*'ın sırtlarına yerleştirdiğinden onlar *Kureyş ez-Zevahir* (قريش الظواهر) olarak isimlendirildiler. Hatta bir kısmı buraya da sığmadığından Mekke'nin dışındaki vadilere yerleştirilmiş ve Tâif'e kadar yayılmışlardı.[82] Kusay'ın uyguladığı iskân politikası ilk bakışta kabileler arasındaki akrabalık dengesine göre yapıldığı şeklinde algılansa da yapılan taksimat dikkatlice incelendiğinde buradaki insanların sahip olduğu maddi gücün dikkate alındığı fark edilir. Nitekim Benî Hâris b. Lüey oğulları *Kureyş ez-Zevâhir* içerisinde yer almalarına rağmen zenginliğiyle bilinen Hilâl b. Mâlik b. Dabbe ve Hilâl b. Üheyb b. Dabbe ailelerinin aralarından seçilerek *Kureyş el-Bitah* içerisine katılması bunun kanıtlarındandır.[83] İşin doğrusu Kusay, Mekke'nin güzide yeri olan Kâbe civarına zenginleri ve büyük tüccarları yerleştirmeye dikkat etmişti. Bu yüzden bedevî hayata yakın bir hayat yaşayan ve aralarında maddî gücü bulunmayan *Kureyş-i Zevâhir* kenar mahallelere dağılmak zorunda kaldı.

Kusay'ın Mekke'yi imara açmasıyla tüm batınların bir araya gelmesi büyük bir olaydı. Böylelikle Kureyş için bedevi hayat bitmiş gibi gözüküyordu. Sıradan insanların yapamayacağı bu

[76] Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/49; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/258.
[77] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 108; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/50.
[78] Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/258.
[79] İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/58; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/239.
[80] Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/239; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 11/150.
[81] İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/58; Ya'kûbî, *Târih*, 1/291; Sabûn, "Kusay b. Kilâb", 199.
[82] Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/5١; Ya'kûbî, *Târih*, 1/291.
[83] İbn Habîb, *Muhabber*, 168; Ya'kûbî, *Târih*, 1/292.

aksiyon, dikkatleri üzerine çektiğinden, başarının mimarı Kusay birleştirici manasına gelen *Mücemmi* lakabını aldı.[84] Kusay bu hamlesiyle takdirleri üzerine toplamış ve yaptığı şairlerin mısralarına da yansımıştır. Nitekim Huzâfe b. Ganm şöyle demiştir:

Babanız Kusay Mücemmi adıyla çağrılırdı,

Allah onunla Fihr'ın batınlarını bir araya getirdi,

Siz Zeyd'in oğullarısınız, Zeyd de babanızdır

Onunla vatanınız Mekke övünç üstüne övünç kattı.[85]

Kusay, iskân işini tamamlandıktan sonra Harem'in sınırlarını belirleyerek sınırlara taşlar diktirdi.[86] Böylelikle şehir dört başı mamur hale geldi. Sonrasında şehrin ihtiyacı olan çalışmaları yürüttü. Cürhümlüler'in yerinden söküp toprağın altına gömdükleri Hacerülesved'i çıkartarak Kâbe'deki yerine koydurdu.[87] Arafat'ta vakfe yaptıktan sonra Müzdelife'ye gidenlerin yollarını bulabilmelerini sağlamak adına yol üzerine ateş yakılan bir yer inşa ettirdi.[88] Şehir halkı ve hacıların su ihtiyacını karşılamak adına kuyular açtırdı.[89]

4. Yönetim İşlerini Düzene Koyması

Kusay, iskân işlerini düzenledikten sonra riyaset makamının tek sahibi oldu. Göreve geldiğinde Arapların, asırlar boyu devam ettirdiği âdetleri aynen bıraktı. Zaten kendisi de dinin bir parçası kabul edilen uygulamaları değiştirmeye lâyık olmadığı kanaatindeydi.[90] Diğer taraftan Kâbe ve Mekke'nin daha iyi yönetilmesi için çalışmalarını başlattı. Bu kapsamda Mekke işlerini yürütmek üzere Kâbe'nin içerisine *Dârünnedve*'yi (İstişare Evi) yaptırdı.[91] Kureyş yapacağı bütün işleri burada nihayete bağlardı. Mekke halkının ekonomik, siyasî, toplumsal ve bütün işlerini istişare edildiği mekânın kapısının Kâbe'ye açılması alınan kararların bağlayıcı olması için

---

84 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 108; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 20,70; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/239; Ya'kûbî, *Târih*, 1/290; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/256.

85 Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/50; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/256.

86 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 127.

87 Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 5/158; Ya'kûbî, *Târih*, 1/291; Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hurdâzbih, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, (Beyrût: Dâru's-Sâdır, 1889), 388.

88 İbn Habîb, *Muhabber*, 237.

89 Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdülmelik Abdullah 2. Baskı (Beyrût, Dâru Hıdır, 1414), 2/157, 171; Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, (Beyrût: Dâru Mektebetü Hilâl, ١٩٨٨), 56; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/87.

90 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/124; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/259.

91 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/125-126; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/58; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 70; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/267; Ya'kûbî, *Târih*, 1/290; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2/423.

önemli bir ayrıntıydı.[92] Kararların sağlıklı bir şekilde alınması ise kırk yaş kuralıyla sağlanmaktaydı. Nitekim Kusay'ın koyduğu yasalar gereği, Kusay'ın kendi çocukları hariç, kırk yaşından aşağı olanlar istişare heyetine katılamazdı.[93]

Yönetim merkezinin belirlenmesinden sonra işlerin taksimine geçildi. Fakat İslâm kaynaklarında insanlar arasında kavga sebebi haline gelen Kâbe'nin hizmeti ve onun yanındaki diğer görevlerin mevcudiyeti/paylaşımı konusunda açık bir bilgi bulunmamaktadır.[94] Bu ameliyeyi satır aralarında yer alan bilgilerle anlamak durumundayız. Buralardan çıkan bilgilere göre Kâbe vazifelerinden *hicâbe*, takvimi ayarlama *nesî* ile Arafat ve Müzdelife'deki *icâze* Kusay'dan önce de mevcuttu.[95] Lakin *sikâye, rifâde* gibi görevlerin olup olmadığı net olmasa da[96] diğer aşiret ve kabilelerin çeşitli görevleri yürüttüğünü düşünebiliriz.

Kusay, idareyi ele geçirdiğinde diğer kabilelerin daha önce yürüttüğü işleri iptal etmeyip, üstlenmiş oldukları görevleri devam ettirmelerine müsaade etti. Fakat Kâbe'nin perdedarlığı *hicâbe*, hacıların su ihtiyacını karşılama *sikâye* ve hacıların yemek ihtiyacının tazmini *rifâde* gibi dinî hassasiyet gerektiren işleri ile idarî sahada Mekke işlerinin düzenlendiği *nedve* ve bayrak/sancak işlerinin yürütüldüğü *livâ*'yı kendi yetkisi altında topladı.[97] Böylelikle Mekke'nin dinî, idarî ve askerî sahadaki şerefli ameliyelerini tek başına sahiplendi.[98] Başka bir değerlendirmeyle din ve devlet işlerini bir araya getirerek dinî ve siyasî bir lider oldu. Ancak *rifâde* görevini üstlenerek hacılara yemek yedirmeye başladığında bu görevin altından tek başına kalkamayacağını anladı. Kureyş halkının da yapılan bu hayır işinde yardımcı olması gerektiğini düşündü. Bu yüzden Kureyş'e bir konuşma yaparak onlara vergi yükü getirdi.[99]

Mekke yönetimini bir düzene soktuktan sonra Mekkelilerin temel geçim kaynağı olan ticarete de düzen getirmeye çalıştı. Neticede Kusay'ın iktidarı idarî, dinî ve ticarî açıdan temel atma dönemi oldu. Zira o, önce Hârem'in ardından Mekke'nin yönetim işlerini yeniden dizayn ederek bir sistem kurdu. Bu arada yeni vazifeler ekleyip, çağın şartlarının gerisinde kalan vazifeleri de güncelleyerek uygun hale getirdi.[100]

5. Yetkilerini Devretmesi

---

92 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/480; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/259.
93 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 110.
94 Sabûn, "Kusay b. Kilâb", 197.
95 İbn Hişâm, 1/135; Ya'kûbî, *Târih*, 1/288; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/259.
96 Sabun, "Kusay b. Kilâb", 197.
97 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 108.
98 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/125; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/258.
99 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/130; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/52; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/260.
100 Sabun, "Kusay b. Kilâb", 197.

Teşkilatçı bir lider olarak bilinen Kusay'ın ölmeden önce tüm yetkilerini çocuklarına miras bıraktığına dair rivayetler mevcuttur. Fakat bu rivayetler arasında bir bütünlük bulunmayıp bir kısmı tüm yetkileri Abdüddâr'a, diğer kısmı ise çocukları arasında adaletli bir şekilde taksim yaptığından bahsederler. Dolayısıyla bu iki grubu yakından incelemekte fayda vardır:

a. **Birinci Grup:** Bu grupta yer alan İbn Hişâm, İbn Sa'd ve Taberî Kusay'ın tüm yetkileri en büyük oğlu Abdüddâr'a bıraktığını bildirirler. Onların rivayetlerine göre Kusay yaşlandığından en büyük oğlu olması hasebiyle Abdüddâr'ı yanına çağırdı. Henüz babasının sağlığında şerefe nâil olan Abdümenâf'ı ise görmezden geldi. Hatta diğer iki oğlu Abdülüzzâ ve Abd'a bir şey vermeyip, *Dârunnedve*'nin idaresini, *hicâbe, livâ, sikâye* ve *rifâde* görevlerini Abdüddâr'a teslim etti.[101]

b. **İkinci Grup:** Bu gruptaki Ezrakî ve Ya'kûbî Kusay'ın görevleri paylaştırdığını düşünürler. Yetki paylaşımı içerisine Kusay'ın karısını da dâhil eden Ezrakî'nin rivayetine göre Kusay ihtiyarladığında en büyük oğlu Abdüddâr o zaman delikanlılık çağındaydı. Abdümenâf ise ondan çok küçük olmasına rağmen, yüksek bir şerefe nail olmuş, şöhreti her tarafa yayılmıştı. Diğer kardeşleri onun ulaştığı şerefe ulaşamamışlardı. Kusay ve Hubba Abdüddar'ı çok sevdiklerinden üzerine çok titriyorlardı. Bu sevgiden dolayı Hubba'nın Kusay'a "Yemin olsun ki, onu Abdümenâf'ın derecesine ulaştıracak bir vazife vermeni istiyorum. Yoksa senden razı olmayacağım bilesin." demesi üzerine Kusay, Abdüddâr'a *nedve, sidâne* ve *livâ*; Abdümenâf'a *sikâye, rifâde* ve *kıyâde* vazifelerini verdi.[102] Ya'kûbî'ye göre ise *sikâye* ve *rifâde*nin Abdümenâf'a, *nedve*nin Abdüddâr ve Abdülüzzâ'ya, vadi kenarlarının Abdulkusay'a verildiğini rivayet eder.[103]

Yukarıdaki rivayetlerde Müslüman müelliflerin etkisi görülür. Hz. Peygamber'in atası olması sebebiyle diğer kardeşler içerisinde Abdümenaf'ın şerefinden bahsedilir ve bu görevlere daha layık olmasına rağmen ebeveynin sevgisinden dolayı hakkının yenildiği imâ edilir. Doğrusu Arabın örfünde şöhret yabana atılmayacak bir erdem olmakla birlikte Cahiliye Dönemi'nde miras genelde büyük evlada kaldığından birinci rivayetin haklılık payı vardır. Üstelik ileriki yıllarda Kureyş'in Ahlâf ve Mutayyabûn şeklinde ikiye ayrılması sebepsiz değildi. Tüm yetkilerin Abdüddâr'da olması diğer kolları rahatsız ettiğinden taraftar kitleleri oluşmuştu.

6. Dinî İnancı ve Ölümü

İslâmî kaynaklarda Kusay'ın dini inancını net bir şekilde bildiren rivayete rastlamak mümkün değildir. İşin doğrusu Kusay'ın Hz. Peygamber'in atası olması sebebiyle Müslüman müellifler dinî inancı üzerine yoğunlaşıp yanlış bir kanıda bulunmak istememişlerdir. O, belki putperest belki de Hanîf'ti. Dini inancı noktasında tahminler, yaşadığı asırda Mekke'de hâkim olan

---

101 İbn Hişâm, *es-Sîre,* 1/129; İbn Sa'd, *Tabakât,* 1/55; Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2/260.
102 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 110.
103 Ya'kûbî, *Târih*, 1/292.

inanç sistemi putperestlik olduğundan ilk akla gelen putlara tevessül ettiği üzerine yoğunlaşır. Oğullarını putlara izafeten isimlendirmesi de bu tahmini güçlendirir. Yine Amr b. Luhay'ın Mekke'ye getirdiği iki putun yerini değiştirip, bunları Zemzem suyunun bulunduğu yere ve Kâbe'nin önüne koydurması[104] putperestlik inancına karşı olmadığını gösterir. Ayrıca unutulmamalıdır ki, Kusay Mekke'nin lideri olduğundan halkın arasında yaygın olan inanç sistemine hizmet etmek durumundaydı.

Yaklaşık 40 yıllık iktidarın ardından Kusay, miladî 480 yılı civarında Mekke'de öldü ve Hacûn'a defnedildi.[105] Kusay'a takdir edilen ömrün 80 yıl civarındadır ve bu rakam normal bir insan ömrüne yakın olduğundan abartıdan uzak gözükmektedir. Kureyş'in kendisine olan saygısı ölünce de hiç değişmediği ve kabrinin zamanla bir ziyaretgâh haline geldiği bildirilir.[106] Bu sebeple Kureyş'in Hz. Peygamber'den istediği mucizeler arasında Kusay'ın diriltilmesi talebi yer alır.

B. Şahsiyeti Hakkında Şüpheler

Arap kaynaklarının bir kahramanlık öyküsü tarzında anlattıkları Kusay'ın hayatı ve kişiliği batılı araştırmacıların gözünden kaçmamıştır. Onun kendi kabilesi dışında büyümesi, sonra Mekke'ye gelip idareyi ele geçirmesi halk arasında kulaktan kulağa dolaşan klasik kahramanlık hikâyelerine benzetilmiştir.[107] Hikâyelerde genellikle kralın oğullarından birisi saray dışında büyür, sonra saraya gelerek babasının saltanatını devralır.[108] Kusay'ın hikâyesi de bu tarzdadır. Bu itibarla Roma için Romulus, Atina için Theseus nasıl efsanevî bir kahramansa Kusay da Kureyş için aynı şekildedir. Kureyş'in abartılı bir dille anlattığı bu karakterin uydurulmuş olma ihtimali yüksektir.[109] Kusay'ın hayatında her ne kadar efsanevî anlatımlar bulunsa da rivayetler onun gerçek bir karakter olmasına mani değildir. Mesela Anadolu'da dilden dile anlatılan Battal Gazi'nin kahramanlıklarının bir kısmı uydurma olsa da Abdullah b. Battal gerçek bir şahsiyettir. Ayrıca uzun süre kabilesinden ayrı kalan bir çocuğun ata toprağına giderek yönetimi devralması sadece hikayelerde olmaz. Nitekim Abdülmuttalib de Kusay gibi Mekke dışında büyümüş, amcalarının çabasıyla Mekke'ye gelerek yönetimi devralmıştı.

Kusay'ın varlığından şüphe eden müsteşrikler, İslâmî kaynaklarda geçen rivayetlere ihtiyatla yaklaşırlar. Kusay hakkındaki rivayetlerin kaynağının İbn Cüreyc (ö. 150/767), İbn İshâk (ö. 151/768) ve İbnü'l-Kelbî'den (ö. 204/819) ibaret olduğunu dikkate alan müsteşriklerin bir

---

104 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 88.
105 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 107; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/33; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/52; Ya'kûbî, *Târih*, 1/292.
106 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/125-126.
107 G Levi Della Vida, "Kusay", *İslâm Ansiklopedisi*, (Eskişehir, MEB Yayınları, 2001), 6/1030.
108 Fektûr Sehhâb, *İlâfi Kureyş ve rıhlete'ş-şitâ-i ve's-sayf*, (Beyrût, Mekrezü Sekafî'l-Arabî, 1992), 203; Sabun, "Kusay b. Kilâb", 202.
109 Della Vida, "Kusay", 6/1030.

kısmı onu tamamen inkâr ederler.[110] Della Vida ise bu konuda kesin bir karar vermeyerek gerçek veya efsane olabileceğini belirtir.[111] Hartman ise Kusay'ın bir puta izafe edilmiş efsanevî şahsiyet olduğunu düşünür. Bu putun ismi Nabat yazısında geçmektedir. Miladî 3. asırda put Mekke'ye girince böyle hurafeler ortaya çıkmıştır.[112]

Hartman'ın bahsettiği put ismi Safevî yazısıyla yazılmış metinde geçer. Ulâ ve Hecr arasında bulunan bir kaya yazısındaki nakışların birinde *Kâsis* diğerinde ise *Macinûs Kâsîs* isimleri yer alır. Bunlar Yunanca ifadeler olup, Nabât yazısında Kasyû (قصيو), Kureyş lehçesinde ise Kusay'dır. Buradaki Kasyû b. Eklû (قصيو بن أكلبو) ise Kusay b. Kilâb olmalıdır. Metinde geçen şahıs bir din adamıdır.[113] Bu isim benzerliğini fark eden müsteşriklerin olay örgüsünü kurması çok zor olmamıştır. İlk akıllarına gelen Kureyş kabilesi ticarette ilerlediğinden onlar Kuzeyden gelmişlerdir. Belki de Nabâtlıların bir kolu durumundaydılar. Çünkü Romalılar Nabâtlıları yok ettiklerinden onlardan kalanlar güneye doğru kaçmışlardır. Bu zorunlu göçten dolayı Kureyş Mekke'ye yerleşmiş olmalıdır.

Kusay'ın Nabâtlerin putlarından esinlenme bir karakter olduğunu söylemek anakronizmaya neden olur. Çünkü Nabâtlılar M. S. 2 asırda yıkılmış kalıntıları ise siyasî bir güç oluşturamamışlardır. Bu halde Kureyş'in onlardan etkilenmeleri zordur. Ayrıca Kusay'ın İslâm'a yakın bir dönemde yaşamış olması gerçek bir şahsiyet olduğu ihtimalini artırır.[114] Zira Hz. Peygamber'in Kusay'a olan ata sayısı beştir. Uzun nesepler belki şüpheli olabilir; ancak burada kısa olması şüpheleri ortadan kaldırır. Üstelik Kusay, Abdülmuttalib'in dedesidir. Abdülmuttalib'in yaşında olup da İslâm'a yetişen kişiler vardır. Bir buçuk asırlık dönemi ezberlemek ve hafıza yoluyla aktarmak kolaydır. Bu rivayetlerin İslâm'dan sonra yazılmış olması problem teşkil etmez.[115]

SONUÇ

İslâmî kaynaklarda yer alan rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Kusay'ın hayatı hakkında muhtelif anlatılar söz konusudur. Aslında tarihi anlatılardaki farklılık Kusay'a has bir durum değildir. Genelde insanlık tarihi ve özelde İslâm Tarih'inde hadiselerin farklı, hatta birbirine taban tabana zıt şekilde anlatıldığı vakidir. İslâmî kaynaklardaki çeşitlilik daha çok rivayet geleneğinin zenginliğinden ve tarihçilerin olayları süzüp bir değerlendirmede bulunmaktansa

---

110 Henri Lammens, *La Mecque à la veille de l'Hégir,* (Beyrût: yy, 1924), 149.
111 Della Vida, "Kusay", 6/1030.
112 Martin Harmann, "Qusai", *Zeitschrift fur Assyriologie* 27/1 (Berlin: 1913): 45-46. Detaylı bilgi için bkz. Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 4/58.
113 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 3/153.
114 Mehrân, 287.
115 Sehhâb, *İlâfi Kureyş,* 287.

ulaşabildiği tüm rivayetleri sıralamalarından kaynaklanır. Örneğin İbn Sa'd bir konuda ulaştığı tüm rivayetleri râvileriyle birlikte sıralamayı şiar edinmiştir. Dolayısıyla onun rivayetleri içerisinde birbirini tasdik eden veya çürüten bilgiler bulunabilmektedir. Farklılığın bir diğer sebebi ise hadiselerin yaşandığı anda yazıya geçirilmesine özen gösterilmemesinden kaynaklanır.

İslâm'dan önce Arap Yarımadası'nda gelişmiş bir tarih anlayışı olmadığı gibi yazının günlük hayat içerisindeki yerini tespit etmek zordur. İslâmî kaynakların tedvin edildiği hicri birinci ve ikinci asırda rivayetlerin bir kısmı şifahî yollarla elde edildiği kesin olmakla birlikte yazılı kaynaklardan faydalanıldığına dair ibareler bulunmaz. Bu sebeple Kusay gibi İslâm öncesi tarihî şahsiyetlerin biyografilerinin kaynağı net bir şekilde belli değildir. Hakkındaki bu rivayetler İslâm'dan sonra yazıldıysa bunlar İslâm'ın etkisiyle yazılmıştır. İslâm'dan önceyse bu şu demektir ki, Kureyş'in Mekke'yi ele geçirmesi tek bir kabileden ziyade birçok kabileyi etkileyen, hatta uluslararası bir etkiye sahip olan, siyasî bir olay olduğundan Kusay zihinlerde yer etmiş liderdir.

Müslüman müelliflerin rivayetleri alması ve sıralama şekilleri onların ideolojik yaklaşımları bir kenara bırakmadıklarına işarettir. Böyle olması da çok normaldir. Zira ilk dönemde eserler tarihî hadiseleri izah etmekten ziyade İslâm Peygamber'inin hayatını anlatmak için yazılmışlardır. Anlatıların merkezinde Hz. Peygamber olduğundan rivayetlerin seçilmesinde, hadiselerin anlatımında ana figür olmuştur. Mesela Kusay'ın çocukları içerisinde Abdümenâf'ın vurgulanması ve şöhretinin her daim dile getirilmesi sebepsiz değildir. Peygamber'in atası olması Müslüman müellifleri bu konuda daha çok haber rivayet etmeye ve ondan bahsetmeye itmiştir. Fakat bunlar uydurma veya gerçeklerden uzaklaşarak yeni bir şahsiyet meydana getirme anlamına gelmez. Daha doğrusu Kusay diye bir şahsiyet yoktur demeye götürmez. Müsteşriklerin iddiaları ise yanlı ve maksatlı gözükmektedir. Tarih yorumculuğu iki hadiseyi birleştirmekten ziyade olaylara ve günün şartlarına bir bütün olarak bakmaktan geçtiğinden Kusay'ın tarihî bir karakter olduğunu inkâr etmek mümkün değildir.

Cahiliye Dönemi'nin tanıdık simalarından olan Kusay, İslâm'da da dikkate değer bir lider kabul edildiğinden gerçek bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. O, yaşadığı döneme iz bırakan, sözlerine itaat edilen, Arap örfüne şekil veren ve ölümüyle yaptıkları miras kabul edilen bir kimsedir. Öyle ki etkilerini günümüzde dahi görmek mümkündür. Son zamanlarda yapılan çalışmalara yansıdığı kadarıyla Araplarda çocukları çöle gönderme alışkanlığı bir terbiye aracı olarak devam ettirilmektedir. Arapları bu uygulamaya teşvik eden şey Kusay'ın çölde büyüdükten sonra Mekke'ye gelip yönetimi devralmasıdır. Muhtemelen çocuklarının Kusay gibi olmasını isteyen ebeveynler bu âdete taraf oldular.

KAYNAKÇA

Askerî, Hasan b. Sehl Ebû Hilal (ö. 400/1009). *el-Evâil.* Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.

Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892). *Ensâbu'l-eşrâf.* thk. Süheyl Zekkar- Riyâd Zirikli 1- 13. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz el-Endülüsî (ö. 487/1094). *Mu'cem mâ ista'cem min esmâi'l-bilâdî ve mevâdi,* 2. baskı. Beyrût: Â'limü'l-Kütüb, 1403.

Cevâd Alî. *el-Mufassal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm.* 2. Baskı. Bağdat: Câmiatü Bağdat, 1413/1993.

Della Vida, G Levi, "Kusay". *İslâm Ansiklopedisi*. Eskişehir, MEB Yayınları, 2001.

Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh (ö. 250/864). *Ahbâru Mekke vemâ câe fîhâ mine'l-Â'sar.* thk. Rüşdi Salih. Beyrût: Dâru'l-Endülüs, trz.

Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk (ö. 278/891). *Ahbâru Mekke.* thk. Abdülmelik Abdullah. 2. Baskı. Beyrût, Dâru Hıdır, 1414.

Harmann, Martin, "Qusaij". *Zeitschrift fur Assyriologie* 27/1 Berlin: yy, 1913.

Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hayatü Muhammed*. Kahire. Hindavî, 2014.

İbn Habîb, Muhammed el-Bağdâdî (ö. 245/860). *el-Münemmak fî ahbârî kureyş*. thk.

Hurşîd Ahmed Fâruk. Beyrût: 'Alimü'l-Kütüb, 1405/1985.

İbn Hazm, Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endülüsî (ö. 456/1064). *Cemheretü ensâbi'l-Arab.* Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik (ö. 218/833). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa Saka- İbrahim Abyârî. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (ö. 276/889). *el-Me'ârif*. thk. Servet Ukkaşe, 2. Baskı. Kahire: Heyetü'l-Mısriyye, 1992.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed (ö. 230/845). e*t-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

İbnü'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr (ö. 204/819). *Nesebü Mead ve Yemenü'l-kebîr*. thk. Nâcî Hasan. Beyrût: Mektebetü'l-Nahdati'l-Arab, 1408/1988.

İbnü'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr (ö. 204/819). *Cemheretü'n-Neseb*. thk. Nâcî Hasan. Beyrût: Mektebetü'l-Nahdati'l-Arab, 1407/1986.

Lammens, Henri. *La Mecque à la veille de l'Hégir.* Beyrût: yy, 1924.

Mehran, Muhammed Beyûmî. *Dirâsât fî Târihi ‘Arabi’l-Kadîm*. Mısır: Dâru’l-Ma‘rifeti’l-Câmiiyye, trz.

Sabûn, Ahmed Mahmud. “Dırasetü’t-tarihiyyetü ve’l-hadarat havle Kusay b. Kilâb”. Mekke: Sekafatü’l-İslâmiyye. 1426.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhü’t-Taberî.* Beyrût: Dâru’t-Turâs, 2. Baskı, 1387.

Ya‘kûbî, Ahmed b. Abû Ya’kûb. *Târihu’l-Yakûbî.* thk. Abülminir Mühenna. Beyrût: Şirketü’l-Alemî. 1431/2010.

Yâkut el-Hamevî, Şihabüddin Yâkut b. Abdullah (ö. 626/1229). *Mu‘cemu’l-buldân*. 2. Baskı. Beyrût: Dâru’s-Sâdr, 1995.

Zübeyrî, Mus‘ab b. Abdullah (ö. 236/850). *Kitâbü nesebi Ķureyş*. thk. E. Lévi-Provençal. 2. Baskı. Kâhire: Dâru’l-Me‘ârif, 1953.

CAHİLİYE ZİHNİYETİNİN BİR TEZAHÜRÜ: EBÛ CEHİL

Mehmet Şimşek*

GİRİŞ

Cahiliye[1] Dönemi'nin Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde eleştirilen birçok özelliği mevcuttur. Bu kavram üzerine yapılan araştırmalarda daha çok o zaman diliminde yaşayan insanların çevrelerinde var olan medeniyetlerden geri kalmaları, putlara tapmaları ve bilgisiz davranışları üzerinde durulmuştur.[2]

Cahiliye Dönemi'nin zihniyetini anlamak için bu dönem hakkında bilgi veren kaynaklarda ismi cahiliye âdetleri ile çokça anılmış insanları tanımak gerekir. Çünkü insanlar; davranışları, yaşantıları, olaylar karşısındaki tutumları ile yaşadıkları dönemin zihniyetini yansıtmaktadırlar. Cahiliye zihniyetini idrak edebilmenin farklı bir yolu da İslâm Tarihi kaynaklarında adından fazlaca söz edilen Ebû Cehil'i tanımaktan geçmektedir. Çünkü başta Hz. Muhammed olmak üzere Müslümanlara karşı yıldırma faaliyetlerinde bulunmuş ve İslâm'ın ilk döneminde en büyük düşmanı olmuş kişilerin başında Ebû Cehil gelmektedir.

İslâmiyet yayılmaya başladığı dönemden itibaren ortaya koyduğu mesajlarla Mekke'nin aristokrat sınıfını rahatsız etmiştir. Şehrin ileri gelenleri ellerinde bulunan imtiyazları kaybetmemek adına ve asabiyet[3] duygusunun tetiklemesiyle başta Hz.

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, mehmetsimsekzz@hotmail.com.

[1] İslâmî dönemde kullanılmaya başlanan bu kelime özünde olumsuz olay ve durumları bize çağrıştırsa da İslâm ile ondan önceki dönemi ayırt etmek için kullanılmış bir kavramdır. Geniş bilgi için bk. Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 13; Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*(10 Kasım 2019)

[2] Yaşar Çelikkol, *Cahiliye Dönemi'nde Mekke(M.400-600 Yılları Arası Mekke'nin Fizikî, Etnik, Dinî ve İdarî Yapısı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2002, s.124-145; Fethullah Zengin, "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2(Güz 2016), 53-69.

[3] Aynı soydan gelenlerin veya bir başka sebeple aralarında yakınlık bulunanların muhaliflere karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusu. Bk. Âdem Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet,* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016); Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*(10 Kasım 2019)

Muhammed olmak üzere birçok Müslümana fiili, sözlü saldırılar ile ekonomik, sosyal baskılarda bulunmaya başlamışlardır. Her kabile kendi bünyesinde bulunan ve yeni dini benimsemiş olan mensuplarına karşı sistematik bir şekilde baskı uygulamış ve çeşitli işkencelerde bulunarak onları bu yeni dinden vazgeçirmeye çalışmıştır.[4]

Yaşanan bu olayların baş mimarı olan kişi ise yukarıda da belirttiğimiz üzere İslâm'ın azılı düşmanı Ebû Cehil olmuştu. Mekke toplumunda önemli bir konuma sahip olan Ebû Cehil, İslâm'ın tebliğine başlanmasından sonra bu dine ihtida eden kişilerin durumlarına göre stratejiler geliştiriyordu. Eğer ihtida eden kişi bir tüccar ise onu zarara uğratmakla tehdit ediyor yok eğer köle bir Müslümansa ona işkenceler yapıyordu ya da işkence yapılması konusunda kendisiyle birlikte hareket edenleri yönlendiriyordu. Hatta kimi yerde baskı ve işkenceyi yapacak kişiler olarak Ebû Cehil'in kendi çevresini de kullandığı bilinmektedir. Bunlara ek olarak ihtida eden kişi hür bir kimse ise onu sözlü olarak tahrik edecek davranışlarda bulunuyordu. Bu bilgilerden hareketle Cahiliye Dönemi zihniyetinin Ebû Cehil kimliğinde vücut bulduğunu söylemek mümkündür. Biz de çalışmamızda bu iddiamız üzerinden Ebû Cehil'in kim olduğunu ve Müslümanlara karşı yapmış/yaptırmış olduğu İslâm karşıtı her türlü faaliyeti ortaya koymaya çalıştık. Daha önce yapılan bazı çalışmaları incelediğimizde bu çalışmaların Ebû Cehil'in hayatı, yaptıkları ve İslâm tarihi kaynaklarının Ebû Cehil'e bakışı üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Özer'in, *Bir İktidar Mücadelesi: Ebu Cehil ve İlk Müslümanlar*[5] adlı çalışması konuyu İslâm'ın Mekke şehrinde ortaya çıktığı ilk dönemde mevcut iktidar mücadelesi açısından ele alırken; Kara ise *Klasik Kaynaklarda İslâm Muhalifleri Hakkındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi: Ebû Cehil(Ebü'l-Hakem Amr b. Hişâm) Örneği*[6] olarak hazırladığı çalışmasında İslâm Tarihi kaynaklarında Ebû Cehil'in İslâm'ın ilk dönemlerinde ve daha sonraki dönemlerde kendisine muhalif olanlar tarafından nasıl isimlendirildiği üzerinde yoğunlaşmıştır. Uyanıker, ise *Dini-Mensur Bir Eser: Hz. Muhammed'in Ebû Cehil ile Güreşi,*[7] çalışmasında Türkler'in İslâmiyet'i kabulünden sonra Ebû Cehil ve Hz. Muhammed arasında meydana gelen mücadelenin Türk toplumunun menkıbevi anlatımlarına yansımasını ele almıştır. Bunların yanı sıra Gür ise konuya farklı bir perspektiften yaklaşarak *Ebû Cehil ve İslâm Karşıtı Faaliyetleri*[8] adlı çalışmasında Ebû Cehil'in

[4] İbn Hişâm, *Sîret-i İbn Hişam*, Çevr. Hasan EGE, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 1/356.

[5] Mehmet Ali ÖZER, *Bir İktidar Mücadelesi: Ebu Cehil ve İlk Müslümanlar*, (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014)

[6] Cahid KARA, "Klasik Kaynaklarda İslâm Muhalifleri Hakkındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi: Ebû Cehil(Ebü'l-Hakem Amr b. Hişâm) Örneği" *İstem* 11/21 (2013), 125 – 147.

[7] Nursel UYANIKER, "Dini-Mensur Bir Eser: Hz. Muhammed'in Ebû Cehi ile Güreşi", *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, 11/ 22(2008), 28-48.

[8] Rıdvan GÜR, "Ebû Cehil ve İslâm Karşıtı Faaliyetleri", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III*, ed. Hümeyra Güneş-Ümit Güneş (İstanbul: İLEM, 2015), 3/255-265.

hayatını geniş bir şekilde ele alarak ilk dönemlerde yapmış olduğu faaliyetler üzerinde durmuştur. Araştırmamızın belli kısımlarında adını zikrettiğimiz çalışmalardan da faydalanılmıştır.

Biz ise çalışmamızda İslâm Tarihi kaynaklarının rivayetlerini değerlendirmekle birlikte bu rivayetlerden önemli gördüğümüz kısımlarını alıntılayarak sizlere aktarma yoluna gideceğiz. Çalışmada öncelikle Ebû Cehil'in kısaca hayatı üzerinde durulmuş ardından onun Hz. Muhammed'e yaptıkları ve diğer Müslümanlara yapmış olduğu eziyetler ayrıntılarıyla ortaya konulmuştur.

Asıl adı Ebü'l-Hakem Amr b. Hişâm b. Mugīre el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 2/624) olan Amr b. Hişâm'a Ebû Cehil lakabı Hz. Muhammed tarafından verilmiştir. Bu olay üzerine Hz. Muhammed'in şöyle söylediği rivayet edilir. "*Kim Ebû Cehil'e, Ebü'l-Hakem diye hitap ederse Allah'tan af dilemesini gerektirecek bir şey yapmış olur.*"[9] Mekke toplumunun önde gelen insanlarından biri olan Ebû Cehil'in İslâmiyetten önce onu tanıtan unvanı Ebü'l-Hakem'dir. Zeki olması ve karşılaştığı olaylar karşısında dirayetli kararlar vermesi hasebiyle verilen bu künye; yeni dinin ilk zamanlarında İslâm'a ve Hz. Muhammed'e karşı bilgisiz davranışlarda bulunması, doğruların kendisine apaçık gösterilmesine rağmen bâtılda ısrar etmesi hasebiyle Ebü'l-Hakem unvanı yerini kendisine Hz. Muhammed tarafından verilen Ebû Cehil'e bırakacaktır.[10] Hz. Muhammed'in Ebü'l-Hakem'e bu unvanı vermesinden sonra o dönemde yaşayan insanların büyük bir kısmı onu bu isim ile tanımışlardır. İlk dönem İslâm tarihi kaynaklarında da bu isim altında zikredilmiştir.

Ebû Cehil, vefat tarihi olan 624 yılında Bedir'de Hz. Hamza tarafından öldürülene kadar yapmış olduğu faaliyetlerle İslâm'ın karşısında duran en büyük engel konumundaydı. Ebû Cehil, Bi'set'in 6. veya 7. yılında (616 veya 617) amcası Ebû Huzeyfe'nin kendisine hediye ettiği, İslâm'ın ilk kadın şehidi olan Sümeyye'nin de katilidir.[11] İslâm tarihi kaynaklarında Ebû Cehil, bu ve buna benzer birçok kötü olay ile anılmış ve Müslümanlara yapmış olduğu kötü davranışları ile zihinlerde yer edinmiştir.

A. Hz. Peygamber'e (s.a.v) Yapmış/Yaptırmış Olduğu Zulümler

Hz. Muhammed'in tebliğcisi olduğu bu yeni dine yani İslâm'a Mekkeli muhalifler tarafından karşı çıkılmasının siyasi, sosyal ve ekonomik birtakım sebepleri bulunmaktadır. Bunların başında Arap Yarımadası'ndan hac mevsiminde ibadetlerini

---

[9] Dâvud el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf Hz. Peygamber'in(s.a.v) Hayatı ve Şahsiyeti, Siyasi ve Askeri Mücadeleri,* Çev. Hikmet Akdemir, (İstanbul: İlkharf Yayınları, 2018), 1/225

[10] Mehmet Ali KAPAR, "Ebû Cehil", *TDV İslâm Ansiklopedisi*(20 Kasım 2019)

[11] Aynur Uraler, "Sümeyye bint Hubbât", *TDV İslâm Ansiklopedisi*(20 Kasım 2019)

yapmak amacıyla yanlarında putlarıyla Kâbe'ye gelen insanlara Müslümanların, laf etme ihtimali ve bundan dolayı Kureyş'in diğer kabileler tarafından bu kutsal beldeden çıkarılması endişesi gelmektedir.[12] Bu endişe sebebiyle Mekkeli müşrikler Müslümanlara baskılarını arttırma yoluna gitmişlerdir. Bir diğer sebep ise Mekke, o dönemin, ticaret beldesi olmasından dolayı eğer İslâm burada yaygınlaşır ve puta tapmayı ortadan kaldırırsa putperest Arapların buraya gelmeyeceği ve Mekkelilerin finansal gelirlerinden mahrum olacakları korkusudur.[13] Bunların dışında kaynaklarda konu ile ilgili pek çok farklı rivayet bulunmaktadır. Sonuç olarak Kureyş toplumu çeşitli sebeplerle yeni dinin Peygamberine ve ona inananlara yıldırma politikalarını uygulamaya başlamış, Hz. Muhammed de Kureyş'in bu politikasının başlıca hedefi olmuştur.

Hz. Peygamber'e karşı yürütülen sindirme politikalarının bir sebebi de Allah'ın, "*Bu Kur'an, iki şehirden büyük bir kişiye indirilseydi ya!"diye eklediler.*'[14] mealindeki ayetten de anlaşılacağı üzere müşrikler kendilerini Hz. Muhammed'den daha üstün görüyor ve vahiy almaya O'ndan daha layık olduklarını belirtiyorlardı.

Ebû Cehil'in, Hz. Muhammed'e karşı yürüttüğü bu düşmanlığın sebebini onun Hz. Hatice ile olan evliliğine bağlayan araştırmalar da mevcuttur. Hz. Peygamberden önce iki defa evlenen Hz. Hatice'ye ikinci eşinin vefatı sonrasında Mekke'nin önde gelen birçok kişisinden evlilik teklifi gelmiştir. Bu teklifi iletenlerden birinin de Ebû Cehil olduğu zikredilmektedir.[15] Fakat kaynaklarda evlilik teklifinde bulunanlar arasında ismen Ebû Cehil'in geçmediği görülmektedir. Aktarılan bilgiler dâhilinde Ebû Cehil'in düşmanlıklarını sadece bu evliliğe bağlamak doğru olmayacaktır. Öte yandan Müslümanlara uygulanan boykot yılları sırasında çarşıdan alışveriş yapmak isteyen kişilere engel olan Ebû Cehil'in, Hz. Hatice tarafından kendisine; "Ona bir şey söyle" şeklinde gönderdiği bir haber sonrası tavırlarını yumuşattığı kaynaklarda geçmektedir.[16] Aktarılan bilgilere bakılırsa geçmişte Ebû Cehil'in, Hz. Hatice'ye karşı duygularının olduğu ya da karşılıksız bir sevgiye tutulduğu anlaşılmaktadır.

Risâletin başlamasıyla ilk üç yıl davetini gizliden yürüten Hz. Muhammed ilk başlarda kayda değer bir zorlukla karşılaşmamıştı. Çünkü Mekke'de putlara tapma-

---

[12] Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı* Çevr. Nazife ŞİŞMAN,(İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 59.

[13] W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de* çevr. Rami Ayas-Azmi Yüksel, (Ankara: Ankara Üni, İlahiyat Fak. Yayınları, 1986), 142.

[14] Ez-Zuhruf 43/31

[15] Akademi Araştırma Heyeti, *En Öndekiler*, (İstanbul: Işık Yayınları, 2011), 34-35.

[16] Özer, *Bir İktidar Mücadelesi: Ebû Cehil ve İlk Müslümanlar*, 28.

yı reddeden tek kişi Hz. Muhammed değildi. Hz. Muhammed, henüz risâlet ile görevlendirilmeden önce Mekke'de Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Ümeyye b. Ebü's-Salt, Süveyd b. Âmir el-Mustalakī gibi kişiler de putları reddediyor onlar adına kesilen kurbanları yemekten geri duruyorlardı.[17] Bu bilgiler dâhilinde olaya bakılırsa İslâm'ın ortaya koyduğu yaşam tarzı Mekkeli müşriklerin ilk kez muhattap oldukları bir durum değildi. Fakat "*Sen, sana buyurulanı açıkça duyur ve müşriklere aldırış etme!*"[18] mealindeki ayetin inmesi ile artık açık davet süreci başlamıştı. Bu ayetten sonra Hz. Muhammed'in inandığı dine bütün Mekke halkını davet etmesi Müslümanlara karşı başlayacak sindirme politikalarının da başlangıcı olmuştu.

Yaşanan üzücü olayların ilki şöyledir: Bir gün Hz. Muhammed, Hicr[19]'de namaz kılarken orada bulunan Ebû Cehil yanındakilere o gün Mekke'de kesilen bir devenin işkembesini kimin getirip Hz. Muhammed'in üzerine atabileceğini sormuştur. Bunun üzerine orada bulunan Ukbe b. Ebu Mu'ayt kesilen devenin işkembesini getirip Hz. Muhammed'in üzerine atmıştır. Yaşanan bu olay üzerine secdesini bitiren Hz. Muhammed ellerini açarak o toplulukta bulunanları Rabbine şikayet etmiştir. Oradan ayrılan Hz. Peygamber üzüntülü bir şekilde evine giderken yolda Ebü'l-Bahteri[20] ile karşılaşınca Peygamber'in içinde bulunduğu duruma sinirlenen Ebü'l-Bahteri, Hz. Muhammed'den bunu yapanın Ebû Cehil olduğunu öğrenince elinde bulunan kırbacı ile onun yanına giderek ve Ebû Cehil'e elindeki kırbaç ile vurmuştur[21]. Yaşanan bu üzücü olaydan sonra Ebû Cehil, yaptıklarından/yaptırdıklarından geri durmamıştır. Hz. Peygamber'e ve onun insanlara doğruyu aktaran ayetlerine fiili saldırılarına devam etmiştir.

Ebû Cehil'in Hz. Muhammed'e yönelik diğer bir tutumu ise; İslâmiyet'in Kureyşliler arasında iyice yayılmaya başlamasından sonraki bir zaman diliminde eğer Hz. Muhammed'i bir daha namaz kılarken gördüğü takdirde ayaklarıyla onun boynuna basacağını söylemesidir. Bu sözü üzerine Hz. Muhammed'in namaz kıldığına dair ona bilgi gelmiştir. Onun bulunduğu yere giderek 'Ey Muhammed! Ben sana namazı yasaklamadım mı?' diye çıkışmıştır. Bunun üzerine rahatsız olan Hz. Muhammed onu itekleyerek uzaklaştırmaya çalışırken küçük bir arbede yaşanmıştır. Bu

---

[17] Şaban Kuzgun, "Hanîf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (25/01/2020).

[18] El-Hicr 15/94.

[19] Kâbe ile hatîm denilen yarım daire şeklindeki duvar arasında kalan ve altın oluğun altına denk gelen yer. Fuat Günel, "Hicr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (02 Aralık 2019).

[20] Bedr Savaşı'nda öldürülene kadar müşrik saflarında yer almasına rağmen daha çok Haşimoğullarına Mekke'de uygulanan boykotun kaldırılmasındaki rolü ile tanınmaktadır. Kimi kaynaklarda müşrik grubu içerisinde bulunmasına rağmen Müslümanlara karşı daha fazla merhametli olduğu aktarılır. İrfan Aycan, "Âs b. Hişâm Ebu'l-Bahteri", *TDV İslâm Ansiklopedisi*(02 Aralık 2019)

[21] Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/225-226.

olay üzerine kibire bulanmış olan Ebû Cehil, ben Bathâ halkının en şereflisi olduğum halde beni itiyor ve tehdit mi ediyorsun diyerek Hz. Muhammed'e çıkışmıştır.[22]

Bahsettiğimiz olayların yanında şunu da belirtmeliyiz ki, Mekke toplumunun zihin dünyasında resul kavramı ile ilgili olarak olağanüstü olaylar yer almaktaydı. Onlara göre peygamber olduğunu söyleyen kişi normal bir insan gibi yaşamamalıydı. Hz. İsa gibi ölüleri diriltmeli, Hz. Musa gibi sihir yapmalı hatta Hz. Süleyman gibi evrene hükmetmeli, rüzgarı, cinleri emrinde kullanmalıydı. Böyle bir beklentiye sahip olan Ebû Cehil bunları Hz. Muhammed'den de istemiş ve bunlara gücü yetmeyeceğini söyleyen Peygamber'e, senden istediklerimizi yapamıyorsan o zaman ilahlarımızı kötülemeyeceksin diye karşılık vererek Peygamber'i zor duruma sokmak istemiştir.[23]

Ebû Cehil'in saldırılarından biri de mahiyeti bakımından üzücü olmasına rağmen sonucu itibari ile İslâm'ın koruyuculuğunu üstlenecek olan Hz. Hamza'nın Müslüman olmasına vesile olan hadisedir. Hz. Hamza, Peygamber'den birkaç yaş büyük ve süt kardeşidir. Hz. Muhammed'in yetim ve öksüz olarak büyümesinin de etkisiyle yeğnine karşı ayrı bir bağlılığı vardır. Hz. Hamza vaktinin büyük bir kısmını dağlarda ve çölde geçiren biriydi. Avlanmayı çok sever, avdan her döndüğünde mutlaka Kâbe'yi tavaf eder ve sonra evine giderdi. Yine bir gün avdan gelip Kâbe'yi tavaf edeceği vakit buraya yakın bir yerde bulunan Abdullah b. Cü'dan'ın cariyesi[24] az önce Ebû Cehil'in Hz. Muhammed'e hakaret dolu sözlerde bulunduğunu ve onu üzdüğünü anlatır. Bunu duyan Hz. Hamza sinirlenerek Mescid-i Harâm'da Kureyş'in ileri gelenleri ile birlikte oturan Ebû Cehil'in yanına gitmiştir. Yanında bulunan yayı ile onun kafasına vurarak Ebû Cehil'i yaralamış ve kendisinin de artık Muhammed'in dinine girdiğini eğer gücü yetiyorsa ona yaptıklarını kendisine de yapmasını söylemiştir.[25] Yaşanan bu olay neticesinde Ebû Cehil sonucuna çok pişman olacağı bir olaya bilmeden sebep olacaktır. Zira Hz. Hamza'nın Müslüman olması ile Mekke'deki Müslümanlar bir nebze de olsa rahatlamaya başlamıştır.

Kaynaklarda aktarılan başka bir rivayet ise Enam Suresi 108. ayetin nazil olmasına sebep olan vakıadır. Bir gün yolda Hz. Muhammed ile karşılaşan Ebû Cehil, ona

---

[22] Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/226.

[23] Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/227; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi 1*, (İstanbul: Ensar, 2016), 163.

[24] Hamidullah, bu cariyenin Hz. Hamza'nın cariyesi olduğunu eserinde belirtmektedir. bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 1/105.

[25] İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987-2003), I/601; Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l Arabî,1986-2000), I/171; İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-meğâzî*, thk. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 1/171.

ya bizim ilahlarımıza sövmeyi sonlandırırsın ya da biz senin ibadet ettiğin Rabbine söveriz demiştir. Bunun üzerine "*Allah'tan başka yöneldiklerine hakaret etmeyin ki onlar da hadlerini aşarak cahillikle Allah'a sövmesinler. Her ümmettin yaptıklarını, kendilerine süslü gösterdik. Sonra Rabb'lerine döneceklerdir. O, onlara yaptıklarını haber verecektir.*"[26] ayeti nazil olmuştur. Kaynaklarda Ebû Cehil'in yaptıklarına binaen birçok ayetin nazil olduğuna da değinilmektedir.

Kureyş topluluğu Hz. Peygamber'in amcası Ebu Talip'in himayesinde olmasından ötürü ona fiili olarak saldırmaktan çekinmişse de sözlü olarak saldırılarına devam etmişlerdir. Ebû Cehil'in de içinde bulunduğu Kureyş'in önde gelen müşrikleri Hz. Muhammed'i anlattığı yeni dinden vazgeçirmek ve taptıkları varlıklar hakkında kötü konuşmasını engellemek amacıyla amcası Ebu Talip ile görüşmüşlerdir. Görüşme sonucunda Ebu Talip, yeğenini onların bulunduğu ortama çağırınca bu davet üzerine oraya giden Hz. Muhammed orada bulunan topluluğu "*La ilahe illallah*" demeye davet edince görüşmede hazır bulunanlar ürkerek bulundukları yerden ayrılmışlardır. Yaşanan bu olay üzerine Ukbe b. Ebu Mû'ayt, Hz. Muhammed'e suikast uygulamaktan başka bir çare kalmadığını dillendirmiştir. Ertesi gün akşam vaktinde Hz. Muhammed'den haber alınamayınca Ebu Talip, Haşimoğulları'nın gençlerini toplayarak eğer Muhammed'e bir zarar geldiyse Ebû Cehil'in de mutlaka bunun karşılığını alacağını söylemiştir. Daha sonra Zeyd b. Harise ile karşılaşan Ebu Talip, Hz. Muhammed'in iyi olduğunu öğrenince onunla buluşup yaşananları anlatmıştır[27]. Kaynaklarda anlatılan bu hadiselerden Hz. Muhammed'i, inandığı ve insanları davet ettiği dinden döndürebilmek için müşriklerin ne kadar ileri gittikleri anlaşılmaktadır.

Mükatil'in aktardığı bir diğer hadisede ise Ebû Cehil, Ebû Süfyan, Utbe b. Rebia ve kardeşi Şeybe ile birlikte Hz. Ali'nin yanına gittikleri bir vakitte yolda Hz. Muhammed ile karşılaşırlar. Aralarında geçen konuşmalardan sonra Hz. Muhammed onları Allah'tan başka ilahlara tapmamak konusunda uyarır ve bu durum onların hoşuna gitmez. Yaşanan bu olay üzerine Ebû Cehil, Allah Resulü ile arasına elbisesini çekerek "Sen bu taraftasın biz de diğer taraftayız senin ve bizim aramızda perde var" diyerek Hz. Muhammed'in davetini sabote etmiştir.

---

[26] İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1990, III/88; İbn Hişâm, *Sîret-i İbn Hişam*, 1/476.

[27] İbn Sa'd, Muhammed b. Sad b. Menî el-Haşimî el-Basrî, *Kitâbü't Tabakâti'l-Kebîr*, Çevr. Heyet, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 1/189-190.

"Ve derler ki: Bizi davet ettiğin şeye karşı gönüllerimizde perdeler var ve kulaklarımızda ağırlık var ve seninle bizim aramızda da bir perde var, artık sen, dinince çalış, biz de çalışmadayız."[28] ayeti nazil olur. Anlaşılacağı üzere onların bütün duyu organları bu yeni dini algılamaya kapalıdır ve onların bu dönemdeki tek gayeleri Hz. Muhammed ile ona tabii olanları bu yeni dinden vazgeçirecek yeni yollar bulmaktır.

Sistemli olarak Ebû Cehil ve yakın dostları tarafından Hz. Peygamber'e psikolojik saldırılar devam edecek ve onu yıldırmak için yeni yöntemler aranacaktır. İslâm karşıtları bu süre zarfında ellerine geçen her türlü imkânı da kullanmaktan geri durmamışlardır. Hz. Muhammed'e yapılanlar bunlarla sınırlı değildi. Hz. Muhammed'in anlattıklarını kabul edip benimseyenlerin İslâmi bir duruş ile Kureyş'in liderlerine baş kaldırmaları kendilerine duyulan kızgınlığın gün geçtikçe artmasına sebep olmuştur.

B. Diğer Müslümanlara Yapılan Baskı ve Zulümler

Ebû Cehil, Hz. Peygambere karşı davranışlarında onun amcası Ebu Talip'in himayesinde olmasından ötürü belli bir noktadan öteye gidemiyordu. Çünkü Hz. Muhammed'e fiziksel bir zarar vermek Abdülmüttalip oğullarını karşısına alması anlamına geliyordu. Böyle bir işe kalkışmak onun için işleri içinden daha da çıkılamayacak bir hâle getireceğinden dolayı bu durum karşısında İslâm'a olan düşmanlığını bir şekilde göstermesi yoluna gidecektir. Bunu da Mekke'de onları koruyacak kimseleri olmayan köle Müslümanlar, ailesi tarafından korunmayan veya ailesi onları koruyacak kadar güçlü olmayan kişilere karşı ortaya koyduğu tavırlarında göstermeye başladı. Yani ona göre atalarının dinini inkar eden bu insanları yıldırmak ve vazgeçirmek için birçok farklı üzücü olayın merkezinde yer alacaktır.

Ebû Huzeyfe'nin Sümeyye'yi yeğeni Ebû Cehil'e hediye etmesi ile Yâsir ailesi onun emri altına girmişti. Açık davet sürecinden önce Müslüman olduklarını gizleyen diğer Kureyşliler gibi bu ailede yeni dini kabul ettiklerini efendilerinden gizliyorlardı. Dinin açıkça ilan edilmesi emri gelince de İslâm'ı kabul ettiklerini açıklamışlardı.[29] Bu açıklamadan sonra efendileri konumunda olan Ebû Cehil ve ailesinin hakaretlerine, işkencelerine maruz kalmışlardır. Sümeyye, yaşlı olmasına rağmen kalbindeki iman dolayısı ile onların isteklerini ret ederek işkencelere dayanmaya çalışmıştır. Hatta Ebû Cehil daha da ileri giderek onun İslâm'ı kabul etmesini namusuna dil uzatarak açıklamaya çalışmıştır. İşkenceler sonucunda Ebû Cehil, Sümeyye'yi edep yerinden mızraklayarak şehit etmiştir. Böylece Sümeyye, İslâm tarihinde

[28] Fussilet 5.
[29] Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm,* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), III/140

şehitlik mertebesine erişecek ilk kadın olma onurunu kazanmıştır.[30] Yaşanan bu olay müşriklerin düşmanlıklarını ve nefretlerini yansıtmak için güçsüz ve zayıf konumda olan Müslümanlara karşı yaptıkları sınırsız kötülüklerin örneklenmesi bakımından mühimdir.

Ebû Cehil, sadece güçsüz ve zayıf olan Müslümanlara değil anne bir kardeşi olan Ayyâş b. Ebî Rebî'a'ya karşı da kötü fiillerde bulunmuştur. Ayyâş b. Ebî Rebî'a, Dârülerkam dönemi başlamadan önce İslâm'ı kabul etmiş olan ilk Müslümanlardandı. Kendisine müşrikler tarafından yapılan işkenceler sonucu eşi ile birlikte Habeşistan'a ilk göç edenlerin içerisinde bulunmaktaydı. Daha sonra Hz. Peygamberin, Hicret için izin vermesi sonucunda Hz. Ömer ile birlikte Medine'ye göç etmişti. Fakat Kuba'ya yetiştiği vakit üvey kardeşleri Ebû Cehil ve Haris onun yanına gelerek annelerini öne sürdükleri bir bahane ile Ayyâş'ın Mekke'ye geri dönmesini sağladılar. Mekke'de onu hapsederek türlü kötülüklerde bulunmuşlardır.[31]

Köle statüsünde bulunup Ebû Cehil'in işkencelerine maruz kalan Müslümanlardan biri de Zinnîre Hatun'dur. Ebû Cehil'in işkenceleri sonucunda Zinnîre Hatun gözlerini kaybetmiştir. Yaşanan bu kötü olaydan sonra Ebû Cehil, onun yanına gelip "Bak gördün mü? Lât ve Uzzâ senin gözünü de kör etti!" diyerek onunla alay etmiştir[32]. Kaynaklarda aktarılan bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere zayıf ve korumasız olan Müslümanlar Ebû Cehil'in işkencelerinin bin bir türlüsüne maruz kalmaktan kurtulamamışlardır.[33]

Ebû Cehil ve onunla birlikte hareket edenler bütün yaptıklarına rağmen İslâm'ın insanlar arasında hızlıca yayılmasını engelleyemediklerini anlayınca Müslümanları toplum dışına iterek onlara ekonomik, sosyal ve siyasi boykot uygulama yoluna gitmişlerdir. Mekke'nin iyi niyetli bazı insanları bu boykotu kaldırmak istemişlerse de Ebû Cehil bunu uzun bir süre engellemiştir.

---

[30] İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Telkîhu fühûmi ehli'l-eser fî 'uyûni't-târîh ve's-siyer*, (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997), 242; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızoğlu, *Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vdğ., (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), III/112; İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), X/251; Uraler, "Sümeyye bint Hubbât"

[31] İbn Sa'd, *Kitâbü't Tabakâti'l-Kebîr*, 4/144-145; İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Târîhu İbn Haldûn*, nşr. Halîl Şehâde, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000-2001), II/420; Abdülkerim Özaydın, Ayyâş b. Ebû Rebîa, *TDV İslâm Ansiklopedisi*(10 Aralık 2019)

[32] M. Âsım Köksal, *Hz. Muhammed ve İslâmiyet I-II*, (İzmir: Işık Yayınları, 2011), 296.

[33] İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*,thk. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), VII/124; Köksal, eserinde Zinnîre'nin gözlerindeki körlüğün sebebi olarak Ebû Cehil'i işaret etmesine rağmen kimi çalışmalarda bu kadın sahabinin yaşadığı durum bir rahatsızlığa bağlanmakta ve geçici bir hastalık olduğu aktarılmaktadır. Halit Özkan, "Zinnîre el-Rûmiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (10 Aralık 2019).

Aktardıklarımız dışında Ebû Cehil ve onunla aynı zihniyete sahip olan Kureyşlilerin Müslümanlara karşı uyguladıkları çok sayıda kötü durum bulunmaktadır. Bu olayların hepsini burada zikretmek mümkün olmayacağı için önemli gördüklerimizi aktarmakla yetindik.

SONUÇ

İslâm Dini ile birlikte ortaya çıkan *Cahiliye* kavramı İslâmiyet'ten önceki Arap toplumunun sahip olduğu inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî dönemden ayırmak için kullanılmıştır. Bu dönemin eleştirilen özelliklerini sorgulamak bu zaman diliminde yaşayan insanların tavırlarını incelemekle benzer formata sahiptir. Çünkü her insan yaşadığı dönemin zihniyetinden etkilenir ve bunu yansıtır. Cahiliye Dönemi'nde var olan kötü durumlardan biri de güçlü olanın her zaman haklı; güçsüz olanın ise daima haksız olması ve zulüm görmesiydi. Ebû Cehil ve onun yaptıkları da bu anlayışın sonuçlarını gözler önüne sermektedir.

Çalışmada Ebû Cehil'in, kişiliği üzerinden "Cahiliye" kavramının yansımalarını anlatmaya ve aktarmaya çalıştık. Cahiliye kavramının sahip olduğu bağlamı İslâmiyet'ten önceki dönemle sınırlandırmanın yerinde olmayacağını başta Hz. Peygamber'in daha sonra diğer Müslümanların karşılaştıkları fiili ya da sözlü saldırıların Cahiliye Dönemi zihniyetinden kalma davranışlar sonucunda meydana geldiğini belirtmeye çalıştık.

İslâm öncesi dönemde Mekke toplumunun dünyayı idrak etme ve algılama tarzı onların yeni dine karşı tavırlarında ortaya çıkmıştır. Kabilecilik, asabiyet, taassup, güç dengelerinin yanı sıra var olan imtiyazların kaybedilmemesi için verilen mücadele gibi durumlar Ebû Cehil ve onunla aynı düşünceye sahip olan kişiler tarafından Müslümanlara karşı türlü işkencelerde bulunulmasına sebebiyet vermiştir.

İslâmiyet'in ilk yıllarında hem toplumsal hem de dinsel bir başkaldırı hareketi olarak ortaya koyduğu fikirler müşriklerin sahip olduğu menfaatlere zarar vermediği sürece herhangi bir tepkide bulunulmamıştır. İlerleyen süreçte İslâm Dini'nin putperestliği eleştirmesi ve Hz. Muhammed'in toplumsal bir lider olma yolunda ilerlemesi Ebû Cehil ve beraberindekileri endişeye sevk etmiştir. Bu endişe daha sonra yerini önce küçük temaslara, engellemelere daha sonra ise yıllarca sürecek bir mücadeleye dönüşmüştür. Bu mücadele sonucunda Ebû Cehil'in liderlik ettiği Mekkeli müşrikler Hz. Muhammed'e ve Müslümanlara karşı sözlü, fiili saldırılara başlamışlardır.

KAYNAKÇA

Apak, Adem, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi 1*, İstanbul: Ensar Yayınları, 16. Basım, 2016

Apak, Âdem, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2016

Aycan, İrfan. "Âs b. Hişâm Ebu'l-Bahteri". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 02 Aralık 2019.

Azimli, Mehmet, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu, 1. Baskı, 2015.

Budak, Ali-Çetinkaya Ömer(Ed.), *En Öndekiler*. İstanbul: Işık Yayınları, 8. Baskı, 2011.

Çağrıcı, Mustafa. "Asabiyet". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Kasım 2019.

Çelikkol Yaşar, *Cahiliye Dönemi'nde Mekke (M.400-600 Yılları Arası Mekke'nin Fizikî, Etnik, Dinî ve İdarî Yapısı) (*Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2002.

Dâvud El-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf Hz. Peygamber'in(S.A.V) Hayatı ve Şahsiyeti, Siyasi ve Askeri Mücadeleri,*(Terc. Hikmet Akdemir), İstanbul: İlkharf Yayınları, 2018.

Fayda, Mustafa. "Cahiliye" *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Kasım 2019.

Günel, Fuat. "Hicr". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Aralık 2019.

Gür, Rıdvan. "Ebû Cehil ve İslâm Karşıtı Faaliyetleri", *Iv. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı Iı,* Ed. Hümeyra Güneş-Ümit Güneş. 3/255-265. İstanbul: İlem, 2015.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Telkîhu fühûmi ehli'l-eser fî 'uyûni't-târîh ve's-siyer,* Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, I. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1987-2003.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe,* thk. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, VII. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Târîhu İbn Haldûn*, nşr. Halîl Şehâde, II. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000-2001.

İbn Hişâm. *Sîret-i İbn Hişam*. terc. Hasan EGE. 1. Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-meğâzî*, thk. Süheyl Zekkâr, I. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, III. Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1990.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr,* thk. Ali Muhammed Ömer, X. Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sad b. Menî el-Haşimî el-Basrî. *Kitâbü't Tabakâti'l-Kebîr*. Çevr. Heyet. I Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, II. Basım, 2015.

Hamidullah. Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çevr. Salih Tuğ. 1. Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 4. Baskı, 1980.

Kapar, Mehmet Ali. "Ebû Cehil". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Kasım 2019.

Kara, Cahid. "Klasik Kaynaklarda İslâm Muhalifleri Hakkındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi: Ebû Cehil(Ebü'l-Hakem Amr B. Hişâm) Örneği" İstem 11/21 (2013), 125–147.

Köksal M. Âsım. *Hz. Muhammed ve İslâmiyet I-Iı*. İzmir: Işık Yayınları, 2011.

Kur'an-I Kerim Meâli, Çev. Hayrettin Karaman & Mustafa Çağrıcı & İbrahim Kâfi Dönmez & Sadrettin Gümüş. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Iı. Baskı, 2017.

Kuzgun, Şaban, "Hanîf", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 25 Ocak 2020.

Lıngs, Martin. *Hz. Muhammed'in Hayatı*. Çevr Nazife Şişman, İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Özaydın, Abdülkerim. "Ayyâş B. Ebû Rebîa". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 10 Aralık 2019.

Özer, Muhammet Ali. *Bir İktidar Mücadelesi: Ebû Cehil ve İlk Müslümanlar*, Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Özkan, Halit. "Zinnîre El-Rûmiyye". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Aralık 2019

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Yûsuf B. Kızoğlu, *Mir'âtü'z-Zamân Fî Târîhi'l-A'Yân,* Thk. Muhammed Berekât Vdğ., Iı. Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.

Uraler, Aynur. "Sümeyye Bint Hubbât". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 20 Kasım 2019

Uyanıker Nursel, "Dini-Mensur Bir Eser: Hz. Muhammed'in Ebû Cehi ile Güreşi", *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi,* 11/22(2008), 28-48. Https://Dergipark.Org.Tr/Tr/Download/Article-File/490227

Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr Ve'l-A'Lâm*, Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, I. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1986-2000.

Zengin, Fethullah, "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (Güz2016), 53-69.

Ziriklî, Hayreddîn B. Mahmûd, *El-A'lâm,* III. Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, 2002.

Watt, W, Montgomery. *Hz. Muhammed Mekke'de*, Çev. Rami Ayas-Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, 1986.

AMR B. LÜHAY'IN ARAP ŞİRKİNDEKİ ROLÜ

Abdullah Metin*

GİRİŞ

Cahiliye Dönemi'nde Arapların sosyal, kültürel, dini ve ictimai hayatı kabilecilik sistemi üzerine bina edilmiştir. Amr b. Lühay ve kabilesi Huzâa Mekke'de uzun süren yönetimleri zamanında tevhit inancından saparak şirke düşmüşlerdir. Amr, putperestliği Arap Yarımadası'na girdirmekle kalmayıp, şirk kavramını içselleştirerek, paganizmin yayılması için çaba sarf etmiştir.

Şirk, kelimesi ş-r-k kelimesinden türemiştir. Sözlükte şirk "ortak olmak" ve "ortaklık" "ortak koşmak anlamındaki işraktan isim olup, küfür manasına gelmektedir. Şirk koşana Müşrik, şirk koşulana Şerik denir.[1] Şirk kelimesinden ıstılah-i manada ulûhiyete ortak etmek, ilahlığı ve kulluğu bölüştürmek anlaşılmaktadır. Kâinatı yaratan ve idare eden en yüce varlığın ulûhiyetine ortak tanıma anlamında bir kavramdır. Terim olarak "Allah'ın zatında sıfatlarında, fiillerinde veya ona ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğuna inanmak demektir. Çok tanrılı dinlerde ilahi varlıkları temsil ettiğine inanılan obje ve figürlere tapınmaktan ibaret olan putperestlik de Şirk kavramı içinde yer alır.[2] Görüldüğü gibi Şirk kelimesi, ortak koşma anlamında yaratıcılığı üleştirmek, paylamak ve Tanrıya eş koşmak demektir. Şirk, tevhit inancının bozulması sonucunda toplumların ilah algılarının değişimi anlamına gelmektedir.

A. Arapların Şirk Algısı

Şirk, ulûhiyeti ve ubudiyeti paylama hareketlerinin sonucu olarak ortaya çıkmış insan fiillerinin zihniyete yansımasıdır. Arapların pek çoğunun zihinleri doğrudan doğruya Allah'a yönelik niyaz ettiklerinde dua ve niyazlarının kabul görmeyeceğini zannediyorlardı. Bu sebeple

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, abdullah_metin_@outlook.com.

[1] Muhammed b. Mükerrem İbn Manzur, "şirk", *Lisanü'l-Arab,* nşr. Abdullah Ali el Kebir (Kahire: Darü'ül-Maarif, ts. 10/450.

[2] Mustafa, Sinanoğlu, "Şirk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları 2010), 39/193-198.

de yöneliş ve niyazla sıkı ilişkisi bulunan özel vasıtalara (putlara) ihtiyaç olduğunu düşüncelerinde tasarlıyorlardı.[3] Şirk, Allah'ı eksik ve kifayetsiz görüp başkasından yardım istemektir. Şirk, dinin kökenine Putları yerleştirmek ve Allah'tan başkasından yardım dilemektir.

Putperestlik (paganizm) Kur'an'da şirk sayılmış ve büyük günahlardan kabul edilmiştir. Müşrikler Kur'an'da çeşitli ayetlerle ikaz edilmişlerdir. Şirk konusundaki en doğru bilgi ve algıyı her zaman olduğu gibi Kur'an bize vermektedir. Allah (c.c): "Dikkat! özenli tapınma Allah'adır. Allah'tan başka veli edinenler: "Bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz." Doğrusu Allah ayrılığa düştükleri şeylerde hüküm verecektir. Doğrusu Allah yalancı ve pek inkârcı kimseye doğru yolu göstermez".[4] Bu ayet Arap şirkinin niçin yapıldığının en açık ifade ediliş şeklidir. Bu ayetten anladığımıza göre Araplar Allah'ın varlığını kabul ediyor fakat ona ulaşamayacaklarını zannettikleri için de araya şefaatçi olsunlar diye putları koyuyorlardı. Müşrik Araplar büyük bir tehlikeye maruz kaldıklarında doğrudan Allah'a dua ediyorlardı. Mekke'deki müşrikler arasında Allah baş ilah olarak görülüyordu.[5]

Arap şirki Allah'ın var olduğunu kabul etmekle de Helen şirkinden ayrılıyordu. Helen şirkinde Tanrılar mitolojiye konu olacak şekilde kişisel ve ulaşılabilir niteliklere bürünmüşlerdir. Tanrılar sınırsız bilgiye ve güce sahip değildirler. Antik Yunanda tanrıların birden çok ismi olabilir ve her isim belirli bir role sahiptir.[6] Arap şirkinde Tanrı ulaşılmaz olandır. Ona ulaşabilmek ancak putlar aracılığıyla şirk koşmakla mümkündür. Bu durum Kur'an'da :"Hani Lokman oğluna öğüt vererek, "Ey oğulcuğum! Allah'a eş koşma, doğrusu, eş koşmak büyük haksızlıktır." demişti.[7] Ayrıca, Kur'an'da: "Doğrusu, Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, ama dilediğine bundan başkasını bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur."[8] Kur'an, imanla şirkin arasını kesin çizgilerle ayırmış, asıl olanın tevhit inancı olduğunu vurgulamıştır.

Hz. Peygamber şirk toplumunu dönüştürüp, değiştirirken geleneksel algıyı yok etmek için çok sayıda mücadele etmiştir. Hz. Peygamber Allah'a ortak koşmayla ilgili: "Abdurrahman'ın babası Ebu Bedre'den rivayet ettiğine göre", " Size en büyük günahın ne olduğunu söyleyeyim mi? Diye sorunca ashap "Evet buyur ey Allah'ın Resulü! Dediler. Bunun üzerine Resulullah: "Allah'a ortak koşmak ve anaya babaya saygısızlık etmektir." buyurdu.[9] Başka bir hadisinde

---

[3] İzzet, Derveze, *Kur'an'a göre Hz. Muhammed'in Hayatı,* çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Yarın yay, 2016), 279.
[4] *Kuran,* çev. Hüseyin Atay, (Ankara: Atay Yayınları, 2017), el-Zümer 39/3.
[5] W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si,* çev. Mehmet Akif Ersin, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 63.
[6] Sinanoğlu, "Şirk", 39/ 193-198.
[7] el- Lokman 31/13.
[8] el- Nisâ 4/48.
[9] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥiḥ,* nşr. Muhammed Zübeyr b. Nasır (b y. :Dâru Tav'kin-Necat,1422/2001) "Edeb", 6.

de: "Abdullah (b. Mesud) tarafından rivayet edildiğine göre, Resulullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Her kim Allah'a bir şeyi ortak koşarak ölürse cehenneme girer".[10] Şirk, Allah'ın hoşnut olmadığı ve asla bağışlamadığı insan hareketidir. Allah'ın yanında başka güçleri de tanımak; Allah'a inanmak fakat onu inkâr edenlerin hükümlerini inanarak kabul etmek ve onlara bile bile uymak demektir. İşte Mekke halkının Allah'a yaklaşımı şirk bağlamında kendini böyle göstermekteydi.[11] Çalışma konumuz itibariyle Mekke toplumundaki puta tapan müşriklerin bu tavrı bizi doğrudan ilgilendirmektedir. Dolayısıyla bu çalışmamızda Arap şirkinin ne olduğunu ve Arap Yarımadası'na şirkin putlar vasıtasıyla, kim tarafından getirilip, putperestliğin nasıl bir ibadete dönüştürüldüğünü inceleyeceğiz.

Mekke'de yaşayan ve Hz. Peygamberin muhatabı, Arap şirkinin efendileri olan Müşrikler de Allah'a inanıyorlardı. Kur'an'ın cahiliye olarak kabul ettiği toplum Allah'a aracısız ulaşamayacaklarını sanıyorlardı. İşte tam bu noktada Esnam (sanem kelimesinin çoğulu) olarak isimlendirilen ve Arapçada put demek olan heykelleri kendilerine aracı olsunlar, şefaat etsinler diye devreye girdiriyorlardı. Allah'a kendilerini yaklaştırsın diye kendi yaptıkları heykelden putlara taparak, şirk-i takrib yapıyorlardı. Onların bu durumu, ataları olan İbrahim ve İsmail peygamberden kendilerine miras kalan tevhit inancından tamamen uzaklaşmalarına sebep olmuştur.[12] Vahyin geldiği dönemde, Arap Yarımadası'nda en yaygın dini anlayış şüphesiz putperestliktir. Bu inanç Sami toplumlarındaki inanç sistemlerinin en eski ve en iptidai şeklini temsil etmiştir.[13] Bu inanç sistemi Araplarda kabileler tarafından benimsenerek yaygınlaştırılmıştır. Amr b. Lühay'ın kabilesi Huzâa putperestliğin bu bölgede yerleşmesine öncülük etmiştir.

1. Amr b. Lühay'ın Kabilesi

Sami toplumlarının devamı olan, Hicaz bölgesine ve Mekke'ye Putperestliğin, şehrin yönetimini üstlenen Huzâalılar zamanında getirildiği zikredilir.[14] Huzâalıların Mekke'ye yerleşmeleri mübalağalı bir şekilde anlatılmıştır. Kaynaklarda Huzâa kabilesinin Mekke yönetimini 300, 500 yıl arasında üstlendikleri nakledilmektedir.[15] Huzâa kabilesinin Kureyş kabilesinden önce, miladi 450 yıllarına kadar Mekke'de yaşadığı rivayet edilmektedir. Huzâa kabilesi, Seylü'l-

[10] Ebü'l-Hüsyn b. Müslim b. El-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *Sahihi Müslim,* thk. Muhammed Fuad Abdulbâki, (Beyrut, Dâru ihyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye 1987), "İman", 45. 150.

[11] İhsan Süreyya Sırma, *İslâm Öncesi Mekke Dönemi* (İstanbul: Beyan Yay, 2018), 46.

[12] İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr, *es-Siretu'n-nebeviyye,* thk. Ahmet Ferid el-Mezidi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1430/2009.), 2/ 60. 61.

[13] Âdem, Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 270.

[14] İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmamâdudîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesir el-Kureyşi el-Busrâvi ed-Dîmaşkî eş-Şâfiî, *Siret-i İbn-i Kesir*, çev. Hanifi Akın (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2014), 1/ 90.

[15] Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah El-Ezraki, *Ahbâru Mekke,* çev. Yunus Vehbi Yavuz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 104. 106.

Arim denilen barajların yıkılışından sonra yörenin yok olmasıyla dağılan Ezd kabilesinin bir koludur. Nesep olarak, Amr b. Rabia b. Harise b. Amr b. Amr'a dayanır.[16]

Huzâa kabilesinin soyu ve şeceresi üzerinde ensab ve İslâm tarihi âlimleri ittifak edememişlerdir. Menşeini Güney Arabistan'a bağlayan çoğunluğa göre, yaklaşık MS 5. yüzyılda Sana'daki Me'rib seddinin yıkılacağı anlaşılınca aralarında Huzâa'nın da bulunduğu Ezd kabileleri topluca kuzeye göçmüşlerdir. Mekke civarına geldiklerinde diğer kardeş kabileler kuzeye doğru yollarına devam ederken Huzâa burada onlardan ayrılmış "geride kalmış" (inhazea/tehezzea) ve bundan dolayı Huzâa adını almıştır.[17] Gassana gitmiş olanlar Huzâa diye isimlendirilmemiştir. Çünkü kabileden ayrılıp Mekke'de kalanlara Huzaa denmiştir. Vatanları Mekke ve çevresi olan Huzâalılar beş kola ayrılarak yaşamlarını devam ettirmişlerdir.[18]

Huzâa'nın Mekke hâkimiyetinin nasıl başladığı konusundaki rivayetler de farklılık göstermektedir. Bunlardan genellikle benimsenen rivayete göre Güney Arabistan'dan göç sırasında Mekke yakınlarındaki Merrüzzahran'da konaklayan kabile bu sırada Mekke'ye hâkim olan Cürhümlüler'den geçici oturma izni istemiş ve taleplerinin reddedilmesi sonucunda çıkan çatışmada galip gelerek bölgeye yerleşmişlerdir.[19] Cürhüm'ün çıkışının M. 207 ve Kusay'ın iktidara gelişinin ise yaklaşık olarak 440 olduğu göz önünde tutulursa Huzâa'nın 300 yıl civarında Mekke'ye hâkim olması gerekmektedir.[20]

İbn-i Kesir'in İbn-i İshak'a dayandırdığı bilgiye göre, daha sonra Huzaalıların bir kolu olan Gubşanlılar, Kâbe'nin yönetimini Bekr b. Abdumenat'ın elinden aldılar. Böylelikle Kâbe'nin yönetimini onların adına Amr b. Haris el-Gubşani üstlendi. Bu sırada Kureyşliler ise, kendi kavimleri olan Kinaneliler arasında dağınık vaziyette kimi yerleşik, kimi göçebe ve kimi de küçük çadırlarda yaşıyorlardı.[21] Huzâa'lıların Yemen'den geldikleri ve Kahtanilerden oldukların söylenmektedir.[22]

Huzâa kabilesi iç savaşlardan galip çıkmıştı. Daha sonra Huzâa kabilesi, Yemen Kralının (Tübba) ticareti elde etmek için Kâbe'yi yıkma teşebbüsleri nedeniyle Mekke'ye yaptıkları saldırılarda Tübba'yı püskürttü ve yenilgiye uğrattı. Daha sonra, Mekke'ye üçüncü seferi yapan Tübba ise korktu ve saldıramadı. Bu sırada Yemen kralı (Tübba) olan Ebu Kerib Es'ad'ın Kâbe'yi giydirip kurban kestiği ve Mekke halkına ziyafet verdiği bildirilmektedir. [23] Bütün bu

---

16 İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî, es- *Siret'ün nebeviyye,* Çev. Neşet Çağatay, İzzet Hasan, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 1/ 57.

17 İbn-i, Hişam, *Siretü İbn-i Hişam*, Çev. Neşet Çağatay, İzzet Hasan, 1/57.

18 Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, 99.

19 Ezraki, *Ahbâru Mekke,* çev. Yunus Vehbi Yavuz, 97.

20 Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke,* (Ankara: Ankara okulu yayınları 2016), 100.

21 İbn-i Kesir, Siret-i İbn-i Kesir, Çev. Hanifi Akın, 1/90.

22 İbn-i, Hişam, Siretü İbn-i Hişam, Çev. Neşet Çağatay, İzzet Hasan, 1. 2. /57.

23 İbn-i, Hişam, Siretü İbn-i Hişam, Çev. Neşet Çağatay, İzzet Hasan, 1. /17.

olanlar da Huzâa yönetiminin ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda Huzâalıların, Yemen kralına karşı Kâbe'yi savunmak için verdikleri başarılı mücadeleler, Mekke'de yaşayan kabileler tarafından takdirle karşılanmış ve o coğrafyada nüfuzlarının artmasını sağlamıştır.

Huzâa kabilesi Hums statüsüne sahip bir kabiledir. Mekke'lilik vasfına sahip oldukları için kendilerini seçkin olarak Allah'ın milleti (ehlullah) olarak görüyorlardı. Allah adına söz söyleme ve tasarruf hakkına sahip olduklarına inanıyorlardı. [24] Huzâalılar Kâbe'nin idaresini Paganist bir dönemde sürdürdüler. Çünkü Hicaz bölgesinde putlara tapılma ilk olarak onların zamanında ortaya çıktı. Bu durum, onların güçlü kabile reisleri Amr b. Lühay vesilesiyle gerçekleşmişti. [25]

1.1. Amr b. Lühay'ın Hayatı

Huzâa'nın Mekke'deki ilk atası Amr b. Rabia denen, aynı zamanda kabilenin reisi olan, meşhur Amr b. Lühay isimli şahıstır. Asıl adı Rabia b. Harise b. Amr b. Amir'dir. [26] Yaşadığı devir hakkında çok bir bilgi bulunmayan Amr b. Lühay'ın babasının adının Amir, dedesinin ise Lühay olduğuna dair rivayetler vardır. Annesi Füheyre, Kâbe'nin yöneticilerinden Haris 'in torunuydu. "Amr b. Lühay, Rebi'a b. Harise b. Amr b. Amir b. Harise b. Salebe b. İmruülkays b. Mazin b. Ezd'dir". Huzâa kabilesinin babasıdır. Onun annesinin cürhümlü el-Haris b. Mudad'ın kızı olduğu da söylenir. [27]

Amr'ın babası Kâbe'nin idaresini meşru yoldan ele geçirebilmek için Cürhüm kabilesinin kızıyla siyasi bir evlilik yapmıştır. Bu evlilikten de Amr b. Lühay doğmuştur. [28] Kaynaklarda Amr'ın kısa boylu, açık tenli ve mavi gözlü olduğu,[29] Huzâa kabilesine liderlik yaptığı ve kabilesi arasında büyük bir itibarının bulunduğu söylenir. Herkesten saygı gördüğü ve uzun bir ömür sürdüğü rivayet edilmektedir.[30] Amr b. Lühay büyüyünce Cürhüm'ün adaletsizliklerini ve hacılara reva gördüğü eziyetleri ileri sürerek Haris ile yönetim konusunda anlaşmazlığa düşmüş. Kâbe'nin muhafızlığında hak sahibi olduğunu iddia etmiştir. Cürhümlüler ile çıkan savaşta, Cürhüm kabilesini kesin bir yenilgiye uğratarak onları Mekke'den uzaklaştırıp, uzun yıllar sürecek olan Huzâa kabilesinin liderliğini ve Kâbe'nin yönetimini ele geçirmiştir.[31]

---

24 Ahmet, Önkal, "Huzaa", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklöpedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 18, 431-433.
25 İbn-i Kesir, Siret-i İbn-i Kesir, Çev. Hanifi Akın, 1/ 90.
26 Ezraki, Ahbâru Mekke, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 100. 101.
27 Ezraki, Ahbâru Mekke, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 101. 103.
28 Önkal, "Huzaa",18/431-433.
29 İbnü'l Kelbi, Ebu'l Münzir Hişam b. Muhammed b. Sâib, *Kitabü'l Esnam*, çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 102.
30 Ezraki, *Ahbâru Mekke*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 103. 104.
31 İbnü'l Kelbi, *Kitabü'l Esnam*, çev. Beyza (Düşüngen), 37, 97.

Ayrıca Amr b. Lühay çok zengin bir kimse idi. Anlatıldığına göre Amr b. Lühay, yirmi devenin gözünü oyup çıkartmıştır. Bu da onun yirmi bin deveye sahip olduğunu gösterir. Zira Arap geleneğine göre bir kimsenin bin devesi varsa, nazardan korunmak için Arap âdetine göre bir devenin gözünü oyup çıkarması gerekirdi.[32] O cömertliği sayesinde, Cahiliye Dönemi'nde hiçbir Arap'ın ulaşamadığı seviyelere ulaştı. Yönetime geçen Amr, bir kıtlık senesinde topladığı 10.000 deveyi halka dağıtmakla işe başladı. Amr, halka deve hörgücü ve eti ile tirit yapıp yemek ziyafeti veren ilk insandır. Aynı sene bütün hacılara "Yemen Bürdü" denen kıymetli elbiselerden üçer adet dağıtarak şöhretini her tarafa yaydı. Onun emirlerine Mekke'de Araplar tarafından itaat olunur, ona asla isyan edilmezdi. Amr'ın Mekke'de yaptığı en büyük uygulama, Hz. İbrahim'in dinini değiştirip puta tapmayı sistemli bir devlet dini haline getirmesidir.[33]

İsmail'in dini değiştiren, putları diken, Sa'ibe, Vesile, Bahira ve Hamiye'yi getiren kişi, Amr b. . Rebi'a dır ki o, Lühay b. Hrise b. Amir el Ezdi'dir. O, Huzaa'nın babası olarak kabul edilir.[34]

Amr b. Lühay hakkında en eski bilgiyi, İbn-i İshak'ın siresinde buluruz. İbn-i İshak: "Hazm oğlu Muhammed oğlu Ebu Bekr oğlu Abdullah babasından naklen bana şunu anlattı:" Tanrı Elçisi Muhammedin şunları söylediği bana bana anlatıldı: Lühay oğlu Amr'ı cehennemde bağırsaklarını sürüye sürüye gezerken gördüm; ona: Senin zamanında benim zamanıma kadar geçen süre içinde yaşayan insanlar ne oldu?" diye sordum hepsi helak oldu (burada helak oldu demekle cehennemlik oldular demek istiyor.) İbn-i İshak: El Haris oğlu İbrahim oğlu Muhammed et Teymi Ebu Salih es Semman'dan naklen Ebu Hureyre'nin şöyle dediğini bana anlattı:

"Ben Tanrı'nın Elçisinin el Cevn oğlu Eksem el-Huzai'ye şöyle dediğini duydum: Ey Eksem! Ben Hindif oğlu Kamaa oğlu Lühay oğlu Amr'ın cehennemde bağırsaklarını sürüye sürüye dolaştığını gördüm. Onun kadar sana benzeyenini, senin kadarda ona benzeyeni görmedim. "Bunun üzerine Eksem: Ey Tanrı Elçisi korkarım ki onun bana benzeyişinin bana bir zararı dokunmasın " dedi. Tanrı Elçisi: "Hayır dokunmaz. Sen müminsin o ise kâfirdir. İsmail'in dini değiştiren ilk odur. Gene o putları dikti. Bahîre, sâibe, vasîle ve hâmîye meselelerini ortaya çıkardı."[35]

1.2. Amr b. Lühay'ın Putları Arap Yarımadası'na Getirmesi

Amr b. Lühay'ın putları Mekke'ye getirmesiyle ilgili aşağıda ikiden fazla rivayet var. Kaynaklarda iki farklı rivayet yer almaktadır. İbn-i Hişam'da yer alan rivayette, bilgi sahibi kimseler bana şunları anlattılar: "Luhay oğlu Amr bir gün bazı işlerini görmek üzere Mekke'den çıkıp Suriye'ye uğradığı zaman Amalikalıların oturduğu Belka ülkesindeki Muab'a geldi. Amalika Nuh oğlu Sam oğlu Laviz oğlu İmlak'ın soyundandırlar. İmlak'a İmlikte denir. Orada Amalikalıların putlara taptığını görünce: Taptığınız putlar nedir diye sormuş? Onlar da bunlar bizim

---

32 İbn-i Kesir, *Siret-i İbn-i Kesir*, Çev. Hanifi Akın, 1/ 90.
33 Ezraki, *Ahbâru Mekke,* çev. Yunus Vehbi Yavuz, 103. 104.
34 İbn İshak, *Siretu İbn İshak*, tahk. Süheyl Zekkar, 2/60-61.
35 İbn İshak, *Siretu İbn İshak*, tahk: Süheyl Zekkar, 2/60-61.

taptığımız putlardır. Onlardan yağmur yağmasını dileriz yağar. Bize yardım etmesini dileriz yardım ederler. Cevabını verdiler. Bunun üzerine Amr onlara Arap ülkesine götürmek üzere orada Arapların tapmaları için bu putlardan birini bana vermez misiniz demiş." Onlarda kendisine Hübel adında bir put vermişler. Amr bu putu Mekke'ye götürüp oraya dikmiş. Halkına da ona tapmalarını ve onu yüceltmelerini emretmiştir.[36]

Başka bir rivayete göre Amr adı geçen putu el- Cezire'deki Hit şehrinden getirmiştir.[37] Zemzem kuyusunun üst tarafına, Kâbe'ye yakın bir yere koymuş ve herkesi ona tapmaya çağırmıştır.[38] Mekkelilerin birinci putu Hübeldir. Onun yanında oklar bulunur ve Araplar onlarla fal okları çekerlerdi.[39] İslâm öncesi dönemde Kâbe'nin içerisinde ve çevresinde bulunan putların en büyüğü olan Hübel kırmızı akikten yapılma bir insan şeklinde tasvir edilmiştir. Sağ kolu kırık olarak Kureyş'e intikal eden bu puta daha sonra altın bir kol takılmıştır.[40]

Diğer bir rivayette de: Amr b. Lühay daha sonra ağır bir hastalığa tutuldu, kendisine denildi ki: "Suriye'de Belka (Doğu Filistin'in güney yarısına Arapların verdiği addır.) denilen yerde sıcak bir pınar var, oraya gidersen iyileşirsin." Oraya gitti, yıkandı ve iyileşti. Oranın halkının putlara taptığını gördü. "Bunlarda nedir?" diye sordu. Dediler ki: "Biz bunların aracılığıyla yağmur ve düşmana karşı yardım isteriz." Bunun üzerine bunlardan kendisine de verilmesini istedi, onlarda bu putlardan ona verdiler. Putları Mekke'ye getirdi ve Kâbe'nin çevresine dikti.[41]

İbnü'l Kelbi' Amr b. Lühay'ın cinleri olan bir kâhin olduğundan söz eder. Söz konusu olan rivayete göre onun cinlerden Ebu Sümame isimli bir dostu vardı, ona dedi ki: "Çabuk TihaGme'den yola çık, saadet ve selamet yoluna, korkma! Evet dedi. gecikmeyeceğim." Cin devam etti: Cidde kıyısına git, orada hazır hazır putlar bulacaksın. Onları Tihame'ye getir, korkma! Sonra Arapları onlara tapmaya çağır, sana uyacaklardır. "Cidde kıyısına gitti, kazdı ve çıkardığı putları Tihame'ye getirdi. Hac mevsimi geldiğinde Arapları hep birlikte putlara tapmaya çağırdı. Amr b. Lühay'a Mudar b. Nizar'da uydu.[42]

İsaf ve Naile putlarını getirip safa ve merve tepeleri üzerine koydu. Ayrıca insanların onların etrafında kurbanlar kesmelerini sağladı.[43] Amr b. Lühay İsaf ve Naile isimli putlar için iktidara geldiğinde, yöre halkına: "Bunlar sizin babalarınızın ve sizden öncekilerin taptıklarıdır. " diyerek İnsanları yönlendirdi. Onun Mekkelilere söyledikleri adeta uyulan bir din hükmün-

[36] İbn-i, Hişam, *Siretü İbn-i Hişam*, Çev. Neşet Çağatay, İzzet Hasan, 1. /48.
[37] Hit, Irak'ta Fırat nehri üzerinde bulunan bir kasabadır. Bkz. Ezraki, *Ahbâru Mekke,* çev. Yunus Vehbi Yavuz, 69.
[38] Ezraki, *Ahbâru Mekke,* çev. Yunus Vehbi Yavuz, 122.
[39] İbn İshak, *Siretu İbn İshak*, tahk. Süheyl Zekkar, 2/60-61.
[40] Ezraki, *Ahbâru Mekke,* çev. Yunus Vehbi Yavuz, 123.
[41] İbnü'l Kelbi, *Kitabü'l Esnam,* çev. Beyza (Düşüngen), 37
[42] İbnü'l Kelbi, *Kitabü'l Esnam,* çev. Beyza (Düşüngen), 98-100.
[43] Ezraki, *Ahbâru Mekke,* çev. Yunus Vehbi Yavuz, 93.

deydi. İsaf ve Naile cürhüm kabilesine mensup bir erkekle bir kadındır. Cürhüm kabilesi Harem sınırları içinde zulüm ve isyanda bulunarak haddi aşınca, bunlar da bir gün Kâbe'ye girerek içinde zina ettiler. Bu günahları sebebiyle Allah onları taşa döndürdü. Böylece günahkâr insanların heykelleri ibadet edilen bir puta dönüştüler.[44]

Amr b. Lühay İslâm öncesi dönemde neredeyse Mekke kadar önemli bir konuma sahip olan Taif'i de unutmamıştır. Taif'in bu gücünden istifade etmek isteyen Amr b. Lühay Paganizmi şekillendirirken "Allah'ın yazın Taif'te yaşadığını ve Taif'e Lat'ın vücuduna hulul ettiğini kışın ise, Uzzâ'ya hulul ettiğini söyleyerek" hem Kureyşin hem de Sakif'in tanrılarını yüceltmek suretiyle her iki kabileye ayrıcalık tanımıştır.[45] Amr b. Lühay, insanlara, "o sizin Rabbinizdir. Ona tapınız bu taşın içerisine girdi" dedi. İnsanlarda Lat'a saygı gösterip bulunduğu vadiyi Harem yaptılar.[46] Uzzâyı ilk olarak mabut edinen adam da Amr b. Lühaydır. Hacılar Kâbe'den sonra ona gelirler onu tavaf etmeden ihramdan çıkmazlardı. Uzzâ Huzâalılara ait bir puttu.[47]

Amr bu putların nakliyesini yaparak, onları Kâbe'ye getiren kişidir. Amr bu putları Kâbe'ye taşımakla kalmamış, insanların bu putları tavaf etmelerini sağlamıştır.[48] Amr, bahîre, sâibe, vasîle ve hâmîye kavramlarına Araplar arasında dinsel bir boyut katarak, onları putçuluğun içine girdirmiştir.[49] Bu tarihten itibaren halk Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği Hanif dinini bırakarak putperestliği ve çok tanrıcılığı (politeizm) benimsediği için bu hadise Arapların İslâmiyet'ten önceki tarihlerinde bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir.[50]

İslâmi kaynaklar Araplardaki çok tanrıcılık gibi putperestliğin de yabancı kaynaklı olduğunu belirtirler. İslâm tarihçilerinin büyük çoğunluğu Amr b. Lühay'ın ortaya çıkışına kadar Arapların Muvahhit olduklarını, Biladı Şamda (Suriye'de) bulunduğu sırada putperestliği tanıyan Amr b. Lühay'ın dönüşünde halkını putperestliğe çağırdığını, Mekke ve diğer birçok merkeze putlar yerleştirdiğini veya put dağıttığını kaydederler.[51] İşte bu tarihi gerçeklerde gösteriyor ki Hicaz bölgesine Putperestlik dışarıdan gelmiş veya getirilmiştir.[52]

Hicaz Yarımadası'nın özü itibariyle tevhidi düşüncenin merkezi olduğu ve Hz. İbrahim ve İsmail döneminde başlayan bu dini anlayışın, Amr b. Lühay'ın ortaya çıkışına kadar varlığını

---

[44] Ezraki, *Ahbâru Mekke,* çev. Yunus Vehbi Yavuz, 93.
[45] Ezraki, *Ahbâru Mekke,* çev. Yunus Vehbi Yavuz, 130.
[46] Ezraki, *Ahbâru Mekke,* çev. Yunus Vehbi Yavuz, 130.
[47] Ezraki, *Ahbâru Mekke,* çev. Yunus Vehbi Yavuz, 131.
[48] Süheyli, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'emî es-Süheylî el-Malekî, *er-Ravzü'ül ünüf fî şerhi's-Sîret'n nebeviye,* nşr. Dârül İhyâ-i el-turas el Arabî, (Beyrut: Dârül İhyâ-i el-turas el Arabî, h. 1412), 1/207.
[49] Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, 99.
[50] Abdulkerim, Özaydın, "Amr b. Lühay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklöpedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1991), 3/ 87-88.
[51] İbnü'l Kelbi, *Kitabü'l Esnam,* çev. Beyza (Düşüngen), 44.
[52] Mustafa, Çağrıcı, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklöpedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/ 321-324.

koruduğu bilinmektedir.[53] Putlarının bu bölgeye Amr b. Lühay tarafından getirildiği büyük çoğunluk tarafından kabul edilmektedir. Amr b. Lühay Cürhüm kabilesi döneminde Kâbe ve Mekke'nin sarsılan imajını düzeltme yoluna gitmiştir. Amr, Suriye bölgesine giderken yol güzergâhı üzerinde görüştüğü kabilelerin putperest olduklarını kendi tanrılarının dışında diğer putlara pek itibar etmediklerini gözlemlemiştir. Kâbe ve Mekke'nin itibarının da sarsıldığını dikkate alarak her kabilenin putlarını kutsal olan beyte, Kâbe'ye koymayı teklif ettiği düşünülmektedir. [54]

Böylece Amr b. Lühay onların putlarına da (tanrılarına da) meşruiyet kazandırarak, Kâbe ve Mekke'yi de saygın bir konuma yükseltmiştir. Şüphesiz Amr b. Lühay'ın bu girişiminin arkasında Mekke'nin ticari bir merkez olmasının da etkisi vardır. Mekkelilere ait kervanlar sadece Arap Yarımadası'nda değil, buranın dışında da ticari emtia taşıyorlardı. Bu kervanların emniyet içerisinde söz konusu bölgelere gidebilmesi için, yörede meskûn bulunan kabilelerin onayının ve desteğinin alınması kaçınılmazdı. Bunun yolu da onların tanrılarına saygı göstermekten geçiyordu. Amr b. Lühay da ticari yolları açık tutmak amacıyla çevredeki kabilelere ait putları bir şekilde Mekke'ye getirerek Kâbe'nin içine yerleştirmiştir. Dolayısıyla Kâbe'nin içerisindeki var olan bu putların her biri aslında Mekke'nin çevresinde yaşayanlarla ticari güzergâh üzerinde ikamet eden kabileleri temsil etmektedir.[55]

Amr'ın hedefi her kabilenin putunu Kâbe'nin içerisine veya etrafına koyarak onları kutsal olan Mekke'ye çekmekti. Böylece Hac mevsiminde, putları Kâbe'de olduğu için herkes Kâbe'yi tavafa gelecek ve burada ibadet edecekti. Amr ise bu dini uygulamadan iktisadi çıkar sağlayacaktı. Bu girişim ekonomik amaçlı bir dini hareketti. Amr'ın bu hareketi uzak ve yakın kabilelerden de kabul gördü. Mekke, içinde Kâbe'nin bulunması ve Arapların ataları olan Hz. İbrahim'in yurdu olması hasebiyle orada ikamet eden her bir kabile için özel öneme sahipti. Ancak kendi putlarının toplandığı bir merkeze dönüşünce daha da değerli olacaktı.[56]

Amr b. Lühay tarafından geliştirilen bu yeni sistem Arap Yarımadası'nda bir kırılma noktası oluşturmuştur. Zira Amr b. Lühay Hicaz Yarımadası'nda var olan bütün putlara bir meşruiyet kazandırmış, kabilelerin birbirinin putlarına saygı duymalarını, putlara değer verip ibadet etmelerini de sağlamıştır. Kabileler arasında din bağlamında bir hoşgörünün gelişmesini, böylelikle de toplumda huzurun tesisini başarmıştır. Bölgede tapınılan bütün putların her birine yaygın bir meşruiyet kazandıran bu sistemin kurucusu Amr b. Lühay'dır. Bu buluşu onu neredeyse kutsal bir mesabeye yükseltmiştir.[57]

---

[53] Ali el-Cündi, *Cahiliye Edebiyat Tarihi*, Nşr. Mektebetü dârü türâs, (Kahire: tabaat dârü el-türas, 1991),1/79.
[54] M. Mahfuz Söylemez, "Arap İnancında Putların Yeri", *Milel ve Nihal*, 11/ 1 (Haziran 2014), 9-50.
[55] Söylemez, "Arap İnancında Putların Yeri", 9-50.
[56] Söylemez, "Arap İnancında Putların Yeri", 9-50.
[57] Söylemez, "Arap İnancında Putların Yeri", 9-50.

Bu hadiseden sonra Amr b. Lühay'ın hatırası hep diri tutulmuş, dahası ölüm tarihi takvim başı olarak kullanılmıştır. Kâbe'yi Arap Yarımadası'nın Panteon merkezine, tüm putlara, tanrılara ayrılan bir tapınağa çeviren Amr b. Lühay'ın adı Arap Paganizmini başlatan şahıs olarak anılmasına neden olmuştur.[58]

Amr b. Lühay, Mekke yönetiminde ekonomik çıkarları ve kaygıları gözeterek, aklı ve deneyimi sayesinde her kabilenin kolayca olur vereceği ve yine merkezinde kendilerinin olacağı bir sistemi kurmuştur. Amr b. Lühay'ın kurmuş olduğu ve geliştirdiği bu yeni sistemde her kabile öncelikli kendi putunu ulularken; diğer tanrılara da daire içerisinde yer tanımaktadır.[59] Bu durum Mekkeliler içinde geçerlidir. Onların nazarında Hübel'den başka büyük bir put yoktur.[60]

Arap sosyal, kültürel, iktisadi ve dini yaşantısında kabile sisteminin ne kadar mühim olduğu bilinmektedir. Dönem itibarıyla düşünüldüğünde; Amr'ın Hübel putunu Hicaz bölgesinin en önemli şehri olan Mekke'ye getirip ona tapınmalarını sağlaması sahip olduğu nüfuzu sayesinde zor olmasa gerektir. Putperestliğin Amr b. Lühay tarafından birdenbire ortaya atıldığı fikri abartılmaktadır. Bunun bir geçmişi ve temelleri olmalıdır. Bu konuda Kur'an'ın bize verdiği bilgiler putperestliğin bir mazisi olduğu tezini desteklemektedir.

Kutsal kitabımız Kur'an da putların Hz. Nuh zamanında da var olduğunu bize bildirmektedir. "Şöyle dediler: "Sakın tanrılarınızı bırakmayın. Vedd Sûva, Yeğûs, Yeuk ve Nesr putlarından asla vazgeçmeyin dediler."[61] Rivayete göre Nuh peygamberin yaşadığı dönemde: Bir günde beş kişi vefat etti. Bunlar sâlih kişiler olduğundan sevenleri çoktu. Aşırı üzüldüler; heykeltıraşın birisi, onları özlememeleri için heykellerini yapabileceğini söyledi. Sonra diğer insanlarda babasını, amcasını, amcaoğlunu getirerek onların heykellerini yaptırdılar; önce hatırlamak için onlara baktılar; daha sonraki nesiller onların putlarını her yere dikip ibadet ettiler.[62] İnsanlar babaları ve sevdikleri yakınları için böyle yaparak Putçuluğun gelişmesine katkı sunmuşlardır. Amr sadece onları Mekke'ye getirip ibadet etmelerine sebep oldu.[63]

Putperestlik Kur'an'da da belirtildiği gibi Hz. Nuh zamanından beri varlığı bilinen bir gerçekliktir. Hicaz bölgesine Amr b. Lühay tarafından dışarıdan getirilerek bölgenin İslâm Diniyle tanışacağı zamana kadarki, her türlü sosyal, kültürel, dini ve ticari hayatını etkilemiştir.

SONUÇ

Tarih, ilk insan Hz. Âdem'den beri var olan tevhit inancının, insanlar tarafından değiştirilip, bozulmasına birçok kez şahitlik etmiştir. Şirk inancı ve bunun pratiğe yansıması olan, Paganizm

58 Söylemez, "Arap İnancında Putların Yeri", 9-50.
59 Söylemez, "Arap İnancında Putların Yeri", 9-50.
60 İbn İshak, *Siretu İbn İshak*, tahk. Süheyl Zekkar, 2/60-61.
61 Nuh 71/23.
62 İbnü'l Kelbi, *Kitabü'l Esnam,* çev. Beyza (Düşüngen), 94/95.
63 Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, 99.

(putperestlik) bunun en somut örneğidir. Putperestlik Arap Yarımadası'na bir anda yerleşmemiştir. Belirli süreçlerden geçerek zamanla değişen inanç yapısının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İslâm kaynaklarının birçoğuna göre Arap Yarımadası'na putperestlik dış etkenlerden gelmiştir.

Amr b. Lühay'da zaten var olan putların nakliyesini yapıp, putlara meşruiyet kazandırıp paganizmi bölgenin resmi dini haline getirmiştir. Yoksa Arap Yarımadası'nda paganizmi (putperestliği) ilk icat eden adam değildir. Bütün bunları yaparken de ticari ve iktisadi kaygılarla hareket ederek her kabilenin putlarını kutsal olan Kâbe'ye dikerek; Mekke'yi bir panteona dönüştürmeyi başarmıştır. Kabile reisi olması hasebiyle toplumsal ihtiyaçların analizini yapıp, ticaretten başka geliri olmayan Mekke'ye akıllıca yeni bir işlev yüklemeyi başarmıştır. Bunu yaparken de Kâbe'nin kutsallığını kullanmaktan kaçınmamıştır.

Amr b. Lühay, cürhümlüler zamanında Kâbe'nin bozulan imajını da yeniden düzeltme yoluna gitmiştir. Bu sayede kabileler arasında toplumsal barışı sağlamış ve Mekke ticaret kervanlarının Arap Yarımadası'nda güven içerisinde hareket etmelerini başarmıştır. Bunu yaparken de Araplar arasında meşhur olan nüfuzundan yararlanmıştır. Kısacası Amr, putperestliği (paganizmi) ticari düzen, siyasi otorite ve toplumsal barış için sistematik bir hale getirmiş ileri görüşlü bir liderdir. Amr b. Lühay Mekke'yi Mekke yapan ve ticaretlerinin devamını sağlayan Kâbe'nin potansiyelini fark etmiştir. Her kabilenin putunu oraya koyarak, Araplar arasında siyasi ekonomik ve dinsel bütünlüğü sağlamayı belli bir dönem için başarmıştır.

KAYNAKÇA

Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2019.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b. y. : Dâru Tavi'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Cündi- Ali el, *Cahiliye Edebiyat Tarihi*. nşr. Mektebetü dârü türâs. Kahire: Kahire: tabaat dârü el-türas, 1991.

Çağrıcı, Mustafa. "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/*321-324. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Çelikkol, Yaşar. *İslâm Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.

Derveze, İzzet, *Kur'an'a göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarın Yayınları, 2016.

Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'emî es-Süheylî el-Malekî, Süheylî, *er-Ravzü'ül ünüf fî şerhi's-Sîret'n nebeviye*. nşr. Dârül İhyâ-i el-turas el Arabî. Beyrut: Dârül İhyâ-i el-turas el Arabî, h. 1412.

Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakī. *Ahbâru Mekke*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 8. Baskı, 2017.

Harman, Ömer Faruk. "Hübel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/444-445. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *Siretü İbn-i Hişâm*, çev. Neşet Çağatay-İzzet Hasan. Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1971.

İbn İshak, Muhammed b. Yesâr. *Siretü'n-Nebeviyye*. Thk. Ahmed Ferid el-Mizyadi. 2. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî. *Siret-i İbn-i Kesir*, çev. Hanifi Akın. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2014.

İbnü'l Kelbi, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî. *Kitâbü'l Esnâm*, çev. Beyza Düşüngen Bilgin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, 2017.

İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l- Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebir. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

Kur'ân -Türkçe Çeviri-. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Atay Yay., 2017.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihi Müslim,* thk. Muhammed Fuad Abdulbâki, 5 Cilt. Beyrut: Daru ihyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2. Basım. 1987.

Önkal, Ahmet. "Huzaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/431-433. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Özaydın, Abdulkerim. "Amr b. Lühay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/87-88. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Sırma, İhsan Süreyya. *İslâm Öncesi Mekke Dönemi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 33. Baskı, 2018.

Sinanoğlu, Mustafa. "Şirk Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/ 193-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri". *Milel ve Nihal* 11/1 (2014), 9-50.

ZÜHEYR B. EBÎ SÜLMÂ'NIN HAYATI, ESERLERİ, ŞİİRLERİ ve ARAP DİLİNDEKİ YERİ

Sümeyye Gevri*

GİRİŞ

İnsanoğlunun karakterinin ve kişiliğinin oluşmasında düşünce yapısı, hayata bakışı, yaşam kültürü vb. gibi öğeler etkili olmuştur. Şiir, Arapların köklü ve uzun bir geçmişe sahip olan tarihlerinde kültürel yönden ortaya çıkan ürünlerinden olmuş ve Arap şiirinin oluşmasında sosyal ve kültürel yapı belirleyici olmuştur. Cahiliye Dönemi'nin kültürü, edebiyatı, yaşadığı toplumun kimliği cahiliye şairleri aracılığı ile günümüze aktarılmıştır. Bu dönemde Arap şiiri dini, ahlaki, kabile gibi birçok konularda Arap toplumunun en güçlü silahı olmuştur ve şairler sayesinde şiirler etkili bir eleştiri gücü olarak kullanılmıştır. Şiirin toplumsal hayata etkisi ve aynı derecede de önemli bir yeri olmuştur. Ayrıca Cahiliye Dönemi şairleri topluma yol göstermek manevi problemlerin çözümünde hikmet şiirlerinden faydalanmışlardır.

Bu çalışmamızda, muallaka şairi olan Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın hayatı, eğitici ve hikmetli olan şiirleri, şiirlerinde kusursuz ve berrak bir dil kullanmış olması, methiyelerinde abartı ve yalana başvurmaması, muallakasında hikmet kavramını ön plana çıkarması ve cahiliye şiirine katkısı ele alınacaktır.

A. Hayatı

1. Züheyr B. Ebî. Sülmâ'nın Doğumu, Künyesi, Nesebi

Medine-i Münevvere'nin doğusunda yer alan Necd bölgesindeki Hâcir'de dünyaya gelen ve künyesi " Ebû Sülmâ" olan şairin genel olarak kabul gören nesebi, Züheyr b. Rebî'a b. Riyah b. Kurre b. el-Hâris b. Mâzin b. Sa'lebe b. Sevr b. Herme b. el-Esamm b. Osmân b. 'Amr b. Udde

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, sumeyyegevri@gmail.com.

b. Tâbiha b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr'dır.[1] Onun, Gatafan kabilesinden olduğunu ifade edenler olduğu gibi[2] umumiyetle kabul edilen görüşe göre Mudar kabilelerinden biri olan Müzeyne'den olduğu yönündedir.[3] Kendisi çocuk yaşta iken vefat eden babası Rebî'a b. Riyâh, Müzeyne kabilesinin büyüklerinden olup Tay' kabilesinden elde edilen ganimetlerin taksiminde haksızlığa uğradığı düşüncesiyle kabilesinden ayrılarak akrabaları olan Gatafan oğulları kabilesiyle yaşamaya başlamıştır.[4] Arap edebiyat tarihçilerinin genel kanaatine göre Züheyr, aslen Necd bölgesini yurt edinmiş ve şair yetiştirmekle şöhret kazanmış Müzeyne kabilesine mensup olup, yaklaşık olarak miladi 520 yılında 'Abdullah b. Gatafan kabilesinde doğmuş ve yetişmiştir.[5]

2. Ailesi

Züheyr'in babası, Müzeyne kabilesinin büyüklerinden olan ve Ebû Sülmâ künyesi ile anılan Rebî'a b. Riyâh'tır.[6] Babası Rebî'a'nın vefatından sonra Züheyr'in annesi, Temîm kabilesinin meşhur şairi Evs b. Hacer'le evlenmiş, kız kardeşleri el-Hansâ', Sulmâ ve oğulları Kâ'b ve Buceyr şiirde şöhret sahibi olmuşlardır.[7] Rivayet edildiğine göre, Züheyr, Hz. Peygamber (s.a.)'in peygamberliğinden önce, İslâmiyetin zuhur edeceğini haber vermiş ve oğulları Kâ'b ve Büceyr'e, İslâmiyeti kabul etmelerini öğütlemiştir.[8]

Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın iki evlilik yaptığı bilinmektedir. İlk evliliğini Ümmü Evfâ ile yapmış ancak bu evlilikten olan çocuklarının tümü vefat etmiştir. Daha sonra ikinci eşi olan Kebeşe ile evlenmiş, ikinci eşiyle evlendikten sonra ilk eşi olan Ümmü Evfâ'nın aşırı kıskanç davranışlarından dolayı onunla olan evliliğine son vermiştir. Züheyr, eşini boşadıktan sonra aşırı pişmanlık duymuş ve bu durumunu birçok şiirinde dile getirmiştir.[9] Şairin Kebeşe'den, çocukları Ka'b, Büceyr ve Sâlim dünyaya gelmiştir.[10]

[1] el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec, *el-Eğanî,* Dâru Sâdır, Beyrut 2008, 10/226; el- Kureşî, Ebu Zeyd, *Cemheretu Eş'âril-'Arab*, (thk. :Alî Muhammed el-Bacavî), Dâr Nahdati Mısr, Kahire 1981, 67.

[2] İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'ara*, (thk: Ahmed Muhammed Şâkir), Dâr'ul-Ma'ârif, Kahire 1967, 1/137.

[3] el-Bağdâdî, Abdulkadir, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübâb-i Lisâni'l-Arab*, (thk. : 'Abdüsselam Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1997, 2/332; el-Bustânî, Butros, *Udebâu'l-'Arab fi'l-Cahiliyyeti ve 'Asri'l-İslâm*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2014, 116.

[4] el-Enbârî, Ebu Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'it-Tıvâli'l-Câhiliyyât*, (thk:Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâr'ul-Ma'ârif, Kahire 1996, 235; ez-Zevzenî, el-Hüseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr,* Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1983, 127;Tuleymât, Gâzî, el-Aşkar, *'İrfan, Târîhu'l-Edebi'l-Câhilî, Dâru'l-İrşâd*, Humus 1992, 289; Tülücü Süleyman,"*Züheyr b. Ebû Sülmâ*", DİA, İstanbul 2013, 1515/541.

[5] Dayf, Şevkî, *Târihu'l –Edebi'l-Arabî el-'Asru'l-Câhilî*, Dâru'l-Ma'ârif,Kahire 2003, 300.

[6] İbnu'l-Enbârî, *Şerhu'l-Kasâ'idi's-Seb'ı't-Tıv'âl el-Cahiliyyât*, nşr. 'Abdusselâm M. Hârûn, Kahire 1963, 235.

[7] Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi,* sad, Ahmed Lütfi Kazancı-Osman Kazancı, İstanbul 1983, 208.

[8] Tahâ Huseyn, *Fi'l-Edebi'l-Câhilî*, 10. baskı, Kahire 1969, 283; M. Âsım Köksal, *Hz. Muhammed (A. S.) ve İslâmiyet*, İstanbul 1979, 9/43.

[9] el-Bustânî, Butros, *Udebâu'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve 'Asri'l-İslâm*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2014, 118.

[10] ez-Zevzenî, el-Hüseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, Dâr'ul-Marife,Beyrut 2004, 107.

3. Lakabı ve Şahsiyeti

Züheyr, câhiliyye şairleri arasında büyük bir şöhrete sahip olmuştur. Özellikle muallakasında dile getirdiği hikmet, bilgelik ve deneyimlerle bezeli beyitleri kendisine "Cahiliye şairlerinin bilgesi", "şairlerin kadısı", "hayır şâiri ve barış davetçisi" ve "şairlerin şairi" gibi lakaplar verilmesine sebep olmuştur.[11]

Züheyr, dayısı Beşâme'nin engin tecrübelerinden yararlanarak hikmet, bilgelik ve hikmete dair bilgeleri ondan edinmiştir.[12] Arap edebiyat tarihçileri, Beşâme'nin yanında yetişen Züheyr'in, dayısından sadece mal ve şiir yeteneğini almadığını, aynı zamanda onun güzel ahlakını da özümseyerek Cahiliye Dönemi'nin en karakterli şairleri arasında yerini aldığını rivayet etmektedirler.[13] Züheyr'in şiirinin aşırılık, edepsizlik ve hayasızlık içeren anlamlardan uzak olması, şairin ciddi, dürüst, asil, barışçı, ağırbaşlı kişiliği ve yaşadığı hayatın refah düzeyiyle ilişkilendirilmektedir.[14]

Çoğunlukla kabul edilen görüşe göre Züheyr, İslâmiyet'ten bir yıl önce vefat etmiştir.[15] Bu yüzden İslâm'ı kabul etmesi mümkün gözükmemektedir. Şairin muallakasındaki ahiret inancını benimsediği kanaati uyandıran beyitlerin var olması, kavminin dini hakkında şüphelere sahip olduğu ve Züheyr'in divanında yer alan; "*Kureyş ve Cürhüm'den onu inşa eden adamların etrafında tavaf ettiği eve yemin ettim*."[16] gibi beyitler, şairin Hanif dinine mensup olduğunun delili olarak kabul görmektedir.

İçten bir sevgi ile methettiği,[17] koruyucusu Herim b. Sinân, her fırsatta, hatta selam verdiği zaman ona bir hediye vereceğine dair söz vermiş, bundan çok sıkılan Züheyr, Herim'den kaçmaya ve gördüğü zaman ona selam vermemeye başlamıştır. Daha sonraları Herim'in çocukları şaire: "Senin kasidelerin güzeldi ama bizim hediyelerimiz de onlardan aşağı değildi" deyince, cevap olarak Züheyr: "Artık sizin hediyeleriniz ortada kalmamıştır, lâkin benim şiirlerim hâlâ yaşıyorlar. Onlar şeref elbiseleridir ki, zaman eskitemez" demiştir.[18]

---

[11] Sa'leb, Ebu'l-'Abbâs, *Şerhu Dîvânî Züheyr b. Ebî Sülmâ,* (thk. :Hannâ Nasru'l-Hittî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 2004, 21; el-Ğalâyînî, Mustafa, *Ricâlü'l-Mu'allakâti'l-'Aşr,* el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 1998, 142; ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*, 127.

[12] Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi I (Cahiliye Dönemi)*, Fenomen Yay., Erzurum 2012, 188.

[13] Dayf, *a. g. e.*, 302.

[14] Dayf, *a. g. e.*, 303.

[15] İbn Kuteybe, *a. g. e.*,1/141.

[16] Tammâs, Hamdû, *Divânu Züheyr b. Ebî Sulmâ,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005, 66.

[17] *Şerhu Dîvânı Zuheyr b. Ebî sülmâ*, nşr. ve şerh: Ahmed Tal'at, Beyrut 1986, mukaddime, 6.

[18] C1. Huart, Arap ve Arap Dilinde İslâm Edebiyatı, çev. Cemal Sezgin, İstanbul 1944, 36.

Züheyr'in ölüm tarihi hakkında farklı görüşler rivayet edilmektedir. Arap edebiyatı tarihçilerine göre en geçerli görüş, Peygamber (s.a.v.)'in nübüvvetinden bir yıl önce 609[19] yılında vefat etmiş olduğudur.

B. Eserleri

1. Divanı

Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın şiirlerinin çoğunda Herim b. Sinân, babası Sinân ve el-Hâris b. 'Avf'ı methettiği ve Ebu'l-'Abbâs Sâ'leb (ö. 291/904) tarafından derlenen bir şiir divanı bulunmaktadır. Şairin divanı pek çok kez basılmış olup, bu baskılardan en eski olanı "*The Divans of the Six Ancient Arabic Poet*" adıyla 1870 yılında Londra'da oryantalist W. Ahlwardt tarafından neşredilmiştir. Bu divan, el-A'lem eş-Şentemerî (ö. 476/1084)'nin şerhiyle birlikte 1889 yılında İşveçli Landberg tarafından Leiden'de basılmıştır.[20] Daha sonra farklı tarihlerde Kahire, Beyrut ve Halep'te basılmış, Mustafa es-Sakkâ (ö. 1367/1948)'nın Cahiliye şiirinden seçkilerini içeren "Muhtâru'ş-Şi'ri'l-Câhilî" kitabında yaptığı gibi farklı şairlerin şiirlerinden oluşan kitaplarda da yayınlanmıştır.[21] Onun şiirlerini rivayet ederek bize intikalini sağlayan el-Esma'î, aynı zamanda Dîvân'ı toplayan ilk kimse olarak görülmektedir. Züheyr'in Dîvân'ı, İbnu's-Sikkît, Sa'leb, İbnu'l-Enbârî, Ebu Bekr el-Betalyevsî gibi farklı alimler tarafından şerh edilmiştir.[22]

2. Muallakası

Muallaka şairlerinin üç büyüklerinden sayılan Züheyr'in "mim" kafiyeli ve aruzun tavîl bahriyle nazmedilmiş altmış beyit civarındaki meşhur muallakası, 'Abs ve Zübyân kabileleri arasında kırk yıl kadar devam eden Dâhis ve el-Gabrâ savaşlarını tarafların diyetlerini ödemek suretiyle sonlandıran Benî Mürre kabilesi reislerinden Herîm b. Sinân ve el-Hâris b. 'Avf'ı methetmek üzere söylenmiştir.[23]

Züheyr'in muallakası dört ana bölümden oluşmaktadır. Şair muallakasına, cahiliye şiir geleneklerinden "nesîb" veya "teşbîb" denilen kalıntılar üzerinde durup gidenlerin geride bıraktıkları izler, özellikle de göç edenler arasında bulunan sevgiliye beslenen aşk ve özlemin tasviriyle başlamıştır. Bu bölüm muallakanın birinci bölümü olup, kasidenin başından 16. beyite kadar olan kısmı kapsamaktadır. İkinci bölümü olan 16 ve 25. beyitler arasında methiyeler dile getirilmiştir. 25-45 arası beyitlerde şair, Zübyan kabilesine seslenerek savaşı sona erdiren barış antlaşmasını yok saymanın ortaya çıkaracağı sonuçları dile getirerek uyarıda bulunmuştur.

[19] Sa'leb, *a. g. e.*, 21; ez-Zevzenî, *Şehu'l-Muallakâti's-Seb'*, 107.

[20] Tülücü,a. g. e., 541; Demirayak, a. g. e., 190.

[21] Tammâs, Hamdû, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, 7.

[22] Züheyr'in hayatı, eseri ve edebî kişiliği hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Tülücü, *Zuheyr b. Ebî Sülmâ ve Edebî Kişiliği*, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, basılmamış Doktora tezi, Erzurum 1982.

[23] eş-Şentemerî, *Şi'ru Züheyr b. Ebî Sülmâ*, 276; ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, 108; el-Ğalâyînî, a. g. e. 157; el-Fâhûrî, Hannâ, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1986, 217.

Kasîdesinin 46 ve 62. beyitlerini kapsayan son bölümde şair, kendisine bilgelik vasfı kazandıran hikmet temalı beyitlere yer vermektedir.[24]

C. Şiirleri

1. Şiirlerinin Özellikleri ve Konusu

Züheyr, hikmet şiirleriyle ön plana çıkmakla birlikte şiirleri övgü üzerine de yoğunlaşmaktadır. Şiirleri ciddi, hikmetli ve öğretici olan Züheyr, asılsız methiyelerden daima kaçınmış, şiirleri mübalağalardan uzak ve gerçekçi olmakla birlikte, yaptığı medihler, böylesi övgülere layık, sosyal bir mevkii olan şahsiyetlere yönelik olmuştur.

Zübyân kabilesi liderlerinden Hısn b. Huzeyfe b. Bedr el-Fizârî'yi methettiği şu beyti, Züheyr'in en etkili övgü beyti olarak değerlendirilmektedir: (Tavîl):

تَراهُ إِذاَ ماَ جِئْتَهُ مُتَهَلِّلا كَأَ نَّكَ تُعْطيه الذي أنْت سائِلُه

"Onun yanına geldiğinde- Onu görürsün memnun, güler yüzlü ve sevinçli; sanki ondan istediğini sen ona verirmişsin gibi "[25]

Ömer b. el-Hattâb ile Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) arasında geçen bir diyalogda; Ömer, İbn Abbâs'a şairlerin şairinden şiir rivayet edip etmediğini sorduğunda, İbn Abbâs onun kim olduğunu sorar. Ömer de onun; (Tavîl):

وَلَوْ أَنَّ حَمْداً يُخْلِدُ النّاَسَ أُخْلِدُو وَلَكِنَّ حَمْدَ النّاسِ لَيْسَ بِمُخْلِدِ

"*İnsanları ölümsüz kılsaydı övgü, ölümsüz olurlardı; ne var ki ölümsüzleştirmez insanların övgüsü.* " *diyen* "*şairlerin şairi*" vasfına layık Züheyr olduğunu belirtir. İbn Abbâs, Züheyr'in neden bu vasfı kazandığını sorduğunda ise Ömer bunu, şairin şiirinde sonra gelen beyitlerin anlamını önce gelen beyitlere bağlamak anlamına gelen mu'âzaladan ve anlaşılmaz sözler kullanmaktan kaçınmasına ve methettiği kişiyi yalnızca sahip olduğu vasıflarla övmesine bağlamıştır.[26]

Züheyr'in şiirlerinin sade, anlaşılması kolay, zorlama ve tekellüften uzak olması, hoşgörülü insanın karekterini ortaya koyması ve karmaşık felsefi düşüncelerden uzak olması onun şiirinin özelliklerinden sayılabilir. Şiirlerini ince bir edebi tenkitten geçirerek yazan şairimiz, bilhassa asılsız medihlerden daima kaçınmıştır. Diğer şairlerin beyitlerini çalarak kendi kasidelerine koymaktan ve yabancı kelime kullanmaktan sakınmıştır.[27]

---

[24] Göçemen, Yakup, *Züheyr B. Ebî Sülmâ'nın Hayatı ve Dönemi Çerçevesinde Muallakasında Hikmet*, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,2016/2, cilt 3. Sayı 5. 77.

[25] İbn Kuteybe, *a. g. e.*, 1/139; ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*, 128; es-Sakkâ, *a. g. e.*, 148.

[26] el-İsfahânî, *a. g. e.*, 10/227

[27] es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğnî*, Kahire 1322, 48.

Züheyr'in başka bir özelliği de, önemsediği büyük şiirleri üzerinde bir yıl çalışarak gramer ve estetik yönünden hataları gözden geçirdikten sonra şiir eleştirmenlerinin beğenisine sunmasıdır. Şiirlerini bir ayda nazmettiği, ancak üzerinde bir yıl çalışarak sunuma hazır hale getirdiği için onun şiirlerine "havliyyât-ı Züheyr" adı verilmiştir.[28] Başka bir rivayete göre ise Züheyr; şiirlerini dört ayda nazmeder, dört ayda gözden geçirir, dört ayda da şair arkadaşlarının görüşlerine sunar, böylece üzerinden bir yıl geçtikten sonra şiirini ortaya çıkarırdı.[29]

Züheyr'in şiirleri, konu itibariyle ağırlıklı olarak hikmetli sözler ve medih üzerinedir. Şiirleri övgü alanında yoğunlaşsa da şaire layık görülen ünvanlardan da anlaşılacağı üzere şair, şöhretini hikmet temalı şiirlerine borçludur. Ayrıca şair, akıl ve hayal dünyasını tatmin edecek düzeyde net tasvirler yaptığı bazı şiir tenkitçilerince ifade edilmektedir.[30]

Züheyr, şiirlerini saçma, mantıksız, ve gereksiz kelimelerden arındırmış, birkaç kelimeye bir çok anlam sığdırma ustalığını ortaya koymuştur.[31]

2. Muallakasındaki Hikmet Kavramı

Cahiliye Dönemi'nde hakkında müstakil kasideler yazılmasa da, hemen hemen her şairin kasidesinin bölümleri arasında dağınık olarak bulunan hikmet şiirlerinde cahiliye şairlerinden bazıları meşhur olmuştur. İşte şiirleri insanların kalplerine nüfuz eden, hikmetli sözler içeren ve nesiller boyu aktarılan beyitlerle dolu şairlerden biri de Züheyr'dir.[32]Arap edebiyat tarihçisi Muhammed 'Abdulmun'im Hafâcî (ö. 1427/2006) hikmeti; "*Akıl ve hayat tecrübesi kaynaklı, hayırlı bir şey hakkında emir veya kötü bir şey hakkında yasaklama mahiyetinde aynı zamanda herkes tarafından kabul gören bir hüküm içeren belâğatlı, vecîz ve doğru söz*" olarak tanımlamıştır.[33]

Şair, yukarıda da zikredildiği üzere yaşadığı toplumun manevi değerlerini hikmetli sözlerle somutlaştırdığı belağat şaheserlerini, muallakasının iki farklı yerinde toplamda on dokuz beyitte ortaya koymuştur. "Şairlerin hakimi" lakabıyla bilinen Züheyr'in, özellikle "ve men…ve men…" (ve kim ki…ve kim ki…) diye peş peşe sıralanan muallakasında ki hikmet dolu beyitler nesiller boyunca insanlarda hayranlık uyandırmıştır.[34]

Muallakasındaki hikmet dolu beyitlerinde şair başlıca; tevhid inancı, uzun yaşamın getirdiği bıkkınlık, rastgele gelen ve kontrolsüz olan ölüm, gaybın bilinmemesi, insanlarla geçimsizliğin karşılığı, iyilik, cömert ve cimri insanların durumu, ahde vefa, ölümün kaçınılmaz olması,

---

28 el-Bağdâdî, *a. g. e.*, 2/335.
29 el-Ğalâyînî, *a. g. e.*, 156.
30 el-Fâhûrî, *a. g. e.*, 215.
31 el-Ğalâyînî, *a. g. e.*, 139.
32 Hafâcî, Muhammed 'Abdulmun'im, *el-Hayâtu'l-Edebiyye fi'l-'Asril'-Câhilî*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992, 329-331.
33 Hafâcî, *a. g. e.*, 147.
34 Emîn, Ahmed, *Fayd'ul-Hâtır*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire tsz., 19/225.

iyiliğin hak edene yapılması, barışa rıza göstermeyenin savaşa boyun eğeceği, kabilesinden ayrılarak gurbete çıkanların yaşadığı zillet, can çıkmadıkça insanın huyunun da değişmeyeceğine, sahibinin aynası olan söz kalp ve dil, çok istemenin insanı usandıracağı gibi konulara vurgu yapmıştır.

2.1. Muallakasında Görülen Hikmetli Beyitlerden Bazı Örnekler

(Tavîl):

فَلا تَكْتُمُنَّ اللهَ ما في نُفُوسِكُم لِيَخْفَى ومَهْمَا يُكْتَم اللهُ يَعْلَمِ

يُؤَخَّرْ فَيُوضَعْ فِي كِتابِ فَيُدَّخَرْ لِيَوْمِ الْحِساَبِ أَوْ يُعَجَّلْ فَيُنْقَمَ

"-Gizli kalsın diye- içinizden geçen hıyânetleri, sakın gizlemeye çalışmayın Allah'tan; ne saklanırsa saklansın, onu bilir Yaradan."

"Ya ertelenip bir deftere yazılarak hesap gününe bırakılır hıyanetin cezası; ya da çabuklaştırılıp alınır intikamı."[35] Bu beyitte ahiret inancına ve Allah'ın açık ve gizli her şeyi bilmesine vurgu yapılmıştır.

Seksen yıl gibi uzun bir hayat yaşayan şair, hayattan bıkıp usandığını muallakasında şöyle anlatmaktadır: (Tavîl):

سَئِمْتُ تَكالِيفَ الْحَياةِ ومَنْ يَعِشْ ثَمانينَ حَوْلاً لاَ أَبا لَكَ يَسْأَمِ

"Bıktım, usandım hayatın sıkıntılarından; elbette usanır-babası olmayınca-seksen yıl yaşayan."[36]

Züheyr aşağıdaki beytinde, vahşi hayvanlara benzettiği ölümün, rastgele ve sıra gözetmeksizin hayatlara son verdiğini şu şekilde ifade etmektedir: (Tavil):

رَأَيْتُ الْمَنايا خَبْطَ عَشْوَاءَ مَنْ تُصِبْ تُمِتْهُ ومَنْ تُخْطِئْ يُعَمَّرْ فَيَهْرَمِ

"Ölümü, gece görmeyen bir devenin toslamasından ibaret görüyorum, öldürüyor rast getirdiğini; yaşıyor ve yaşlanıyor rast getiremediği."[37]

Cahiliye Dönemi'nde arapların önem verdiği değerlerden biri olan ahde vefa gösteren kimsenin kınanmayacağını şair, şu kelimelerle dile getirmektedir: (Tavil):

وَمَنْ يُوفِ لا يُذْمَمْ ومَنْ يُهْدَ قَلْبُهُ إِلي مُطْمَئِنِّ الْبِرّ لاَ يَتَجَمْجَمْ

"Kınanmaz her kim vefakar olursa; tereddüte düşmez her kimin kalbi de huzur verecek bir iyiliğe yöneltilirse."[38]

---

[35] Tammâs, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, 68.
[36] Tammâs, *a. g. e.*, 70.
[37] Tammâs, *a. g. e.*, 70.
[38] Tammas, *a. g. e.*, 70.

Beytinin aşağıdaki mısralarında şair, çok istekte bulunmanın bir gün mahrum bırakılmak şeklinde karşılık bulacağı gerçeğini bir nasihat olarak şu şekilde ifade etmektedir: (Tavil):

سأَلْنا فَأَعْطَيْتُمْ وَعُدْنا فَعُدْتُمْ وَمَنْ أَكْثَرَ التَّسْآلَ يَوْماً سَيُحْرَمَ

"İstedik verdiniz, yine istedik, verdiniz yine; bir gün mutlaka mahrum bırakılır kim çok isterse."[39]

D. Arap Dilindeki Yeri

Şairleri şiir yetenekleri ve yaşadıkları döneme göre tasnif eden İbn Sellâm el-Cumahî, Züheyr'i bu tasnifin zirvesinde olan birinci tabaka şairleri arasında zikretmiştir.[40] Şair, Cahiliye Dönemi'nde öne çıkan İmruu'l-Kays(ö. 545) ve en-Nâbiğa ez-Zübyânî (ö. 604) ile birlikte üç büyük şairlerden biri olarak gösterilmiştir.[41]

Züheyr b. Ebî Sülmâ, uzun ömür sürenlerin ifade edildiği "muammerûn" diye adlandırılan şahsiyetlerden biridir.[42]

Şairleri şiir nazmetmeye sevk eden farklı sebepler bulunduğunu el-Asma'î (ö. 216/831); "Şairlerden dört kişi sana yeter: Coştuğunda Züheyr, korktuğunda en-Nâbiğa, içip şen şakrak olduğunda el-A'şâ, öfkelendiğinde de 'Antere."[43] sözüyle ifade ederek şairlerin öne çıkan özelliklerine dikkat çekmektedir.

Meşhur dil eleştirmenlerinden biri olan el-Asmaî, doğaçlama şiir söyleyen şairlerden farklı olarak şiirlerini söyledikten sonra büyük bir hassasiyetle bu tarzda bir gözden geçirme işlemine tabi tuttukları için Züheyr ve ravisi el-Hutay'e (ö. 59/678) "şiirin köleleri" ünvanını layık görmüştür.[44]

Ömer b. Hattâb Züheyr'in oğullarından birine:"Herim'in babana giydirdiği elbiselere ne oldu?" diye sorduğunda, Züheyr'in oğlu, "Zaman onları eskitti." demiş, bunun üzerine Ömer de: "Ancak babanın Herim'e giydirdiklerini zaman eskitememiştir."[45] diyerek Herim'in asil ve cömert kişiliğinin Züheyr'in şiirlerinde yaşamaya devam ettiğine göndermede bulunmuştur.

SONUÇ

[39] Tammas, *a. g. e.*, 71.
[40] el-Cumahî, İbn Sellâm, *Tabakâtuş'-Şu'arâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, 41.
[41] el-İsfahânî, *a. g. e.*, 10/226; el-Ğalâyînî, *a. g. e.*, 134.
[42] el-İsfahânî, a. g. e., 10/228.
[43] el-Kureşî, *a. g. e.*, 70; el-İsfahânî, *a. g. e.*, 9/80.
[44] İbn Kuteybe, *a. g. e.*, 1/78.
[45] el-İsfahânî, *a. g. e.*, 10/238; el-Bağdâdî, *a. g. e.*, 2/335.

Arapların tarihinde, genelde edebiyatın, özelde de şiirin yaşamın en güçlü yansıtıcısı olduğu görülmektedir. Bu da toplumsal olayların şiire yansımasına ve toplumun temel özelliğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu şiirler, toplumun kültürel ve sosyal yapısı ele alınarak söylendiğinden, toplumun karşı karşıya kaldığı olumsuz durumlarda, nasihat edici, uyarıcı olarak şiirlerde hikmetli sözler şeklinde günümüze kadar gelmiş ve ibret verici sözler olarak zihinlerde yer etmiştir. O dönemin şairlerinden biri olan Züheyr'in de şiirlerinin daha çok hikmet ağırlıklı olması doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır. Züheyr, kendi döneminde olan birtakım insani ve ahlaki değerleri şiirlerinde işlemiş ve bize aktarmıştır.

KAYNAKÇA

Bağdâdî, Abdulkadir, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübâb-i Lisâni'l-Arab*, (thk. : 'Abdüsselam Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1997, 2/332.

Bustânî, Butros, *Udebâu'l-'Arab fi'l-Cahiliyyeti ve 'Asri'l-İslâm*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2014, 116.

Bustânî, Butros, *Udebâu'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve 'Asri'l-İslâm*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2014, 118.

C1. Huart, Arap ve Arap Dilinde İslâm Edebiyatı, çev. Cemal Sezgin, İstanbul 1944, 36.

Cumahî, İbn Sellâm, *Tabakâtuş'-Şu'arâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, 41.

Dayf, Şevkî, *Târihu'l –Edebi'l-Arabî el-'Asru'l-Câhilî*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 2003, 300.

Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi I (Cahiliye Dönemi)*, Fenomen Yay., Erzurum 2012, 188.

Emîn, Ahmed, *Fayd'ul-Hâtır*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire tsz., 19/225.

Enbârî, Ebu Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'it-Tıvâli'l-Câhiliyyât*, (thk:Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâr'ul-Ma'ârif, Kahire 1996, 235.

Fâhûrî, Hannâ, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1986, 217.

Göçemen, Yakup*, Züheyr B. Ebî Sülmâ'nın Hayatı ve Dönemi Çerçevesinde Muallakasında Hikmet*, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,2016/2, cilt 3. Sayı 5. 77.

Galâyînî, Mustafa, *Ricâlü'l-Mu'allakâti'l-'Aşr,* el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 1998, 142.

Hafâcî, Muhammed 'Abdulmun'im, *el-Hayâtu'l-Edebiyye fi'l-'Asril'-Câhilî*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992, 329-331.

İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'ara*, (thk: Ahmed Muhammed Şâkir), Dâr'ul-Ma'ârif, Kahire 1967, 1/137.

İbnu'l-Enbârî, *Şerhu'l-Kasâ'idi's-Seb'ı't-Tıv'âl el-Cahiliyyât*, nşr. 'Abdusselâm M. Hârûn, Kahire 1963, 235.

İsfahânî, Ebu'l-Ferec, *el-Eğanî,* Dâru Sâdır, Beyrut 2008, 10/226.

Kureşî, Ebu Zeyd, *Cemheretu Eş'âril-'Arab*, (thk. :Alî Muhammed el-Bacavî), Dâr Nahdati Mısr, Kahire 1981, 67.

Mahmud Es'ad*, İslâm Tarihi,* sad, Ahmed Lütfi Kazancı-Osman Kazancı, İstanbul 1983, 208.

Sa'leb, Ebu'l-'Abbâs, *Şerhu Dîvânî Züheyr b. Ebî Sülmâ,* (thk. :Hannâ Nasru'l-Hittî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 2004, 21.

Suyûtî, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğnî*, Kahire 1322, 48.

Şentemerî, *Şi'ru Züheyr b. Ebî Sülmâ*, 276; ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, 108.

Şerhu Dîvânı Zuheyr b. Ebî sülmâ, nşr. ve şerh: Ahmed Tal'at, Beyrut 1986, mukaddime, 6.

Tahâ Huseyn, *Fi'l-Edebi'l-Câhilî*, 10. baskı, Kahire 1969, 283; M. Âsım Köksal, *Hz. Muhammed (AS) ve İslâmiyet*, İstanbul 1979, 9/43.

Tammâs, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, 68.

Tammâs, Hamdû, *Divânu Züheyr b. Ebî Sulmâ,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005, 66.

Tammâs, Hamdû, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, 7.

Tuleymât, Gâzî, el-Aşkar, *'İrfan, Târîhu'l-Edebi'l-Câhilî, Dâru'l-İrşâd*, Humus 1992, 289.

Tülücü Süleyman,"*Züheyr b. Ebû Sülmâ*", DİA, İstanbul 2013, 1515/541.

Zevzenî, el-Hüseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr,* Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1983, 127.

Zevzenî, el-Hüseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, Dâr'ul-Marife,Beyrut 2004, 107.

Zevzenî, *Şehu'l-Muallakâti's-Seb'*, 107.

Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*, 127.

Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*, 128.

Züheyr'in hayatı, eseri ve edebî kişiliği hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Tülücü, *Zuheyr b. Ebî Sülmâ ve Edebî Kişiliği*, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, basılmamış Doktora tezi, Erzurum 1982.

CAHİLİYE İNSANININ KİŞİLİK OLUŞUMUNDA COĞRAFYANIN ETKİLERİ: GEO-PSİKOLOJİK BİR ANALİZ

Abdurrahman Ünalan*

İnsan, tarih sahnesine adım attığı ilk andan itibaren çevre ile bir takım etkileşim içinde olmuştur. Attığı her adım ve o attığı adımından öğrendikleriyle doğa içerisinde yürüttüğü etkileşim insanı bugünlere getirmiştir. Gelinen bu noktaya kadar insanın yaşadığı dünya üzerindeki rolü zaman zaman değişmiştir. Değişen insan, değişen zaman-mekân düzlemi içinde kendisine doğayı yönetme sorumluluğu yüklemiştir. İnsan doğayı yönetirken bulunmuş olduğu etkileşim bireyin kişiliğinde büyük etkilere sebep olmuştur.

Gerek toplumsal ve siyasal ilişkilerde olsun gerek diğer ilişkilerde olsun, mekân, işlevleri itibariyle pek çok bilim dalının dikkatini çekmiştir. Mekânın farklı disiplinler tarafından ele alınmış olması bu boyut hakkında somut ve soyut farklı adlandırmaları beraberinde getirmiştir. Bu adlandırmalardan bir kavram olarak coğrafya özellikle somut bir ifade biçimi ve mekân boyutunu temel alan bir bilim dalının da adı olması nedeniyle öne çıkmıştır. Coğrafya, olayların üzerinde gerçekleştiği, mekân boyutunu, somut bir ifadeyle, yeryüzünü ele alan bir bilim dalıdır. Bu kavramın kullanılması, sosyal ve siyasal olayların doğasını ifade etmede yardımı da olmuştur. Çünkü yeryüzünde hiçbir coğrafi faktör eşit ve homojen bir dağılım göstermez. Bu durum insana çeşitli zorluklar çıkarır veya imkânlar sunar.

Kişilik üzerinde yapılan psikoloji çalışmaları incelemeleri sonucunda coğrafyanın kişilik üzerinde etkili olduğu sonucuna yakın tarihte varılmıştır. Coğrafya ve psikoloji ilişkisi bir disipline dökülmeden önce de her zaman konuşulan ve üzerine çalışmalar yapılan bir konu olmuş ve bu konu yıllardır sosyal bilimcilerin ve filozofların aklını kurcalayan bir konu haline gelmiştir. Uzun bir geçmişe sahip olmasının yanında kısa bir tarihe sahip olan psikoloji bilimi kendi

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, unalanabdurrahman@gmail.com.

arasında çalışma dallarına ayrılırken “Geo-Psikoloji” dalı bu disiplin sıralamasının son halkalarında her almaktadır. Kişilik oluşumunda etkili olan faktörler sıralanırken artık coğrafya etkeni de bu faktörler arasında yer almaya başlanmıştır. Yani “Geo-Psikoloji” için de uzun bir geçmişi kısa bir tarihi vardır diyebiliriz. Bireyin yaşarken içinde bulunduğu çevreyi, kültürü, gelenek ve görenekleri ve en önemlisi coğrafi konumunu göz ardı edemeyiz. Psikologlar coğrafyanın mantık, davranış ve benlik duygusu üzerindeki şaşırtıcı etkilerini ortaya koymaktadır. Geo-Psikoloji bilimi başta coğrafya olmak üzere psikolojinin sosyoloji, antropoloji gibi bilimlerle de ilişkisini incelemektedir.

Dünya üzerindeki yaşamın ilk günden bugüne gelmesini sağlayan tüm canlılar çevre olarak adlandırdıkları ortamı ortak zemin olarak kullanmışlardır. Bu noktada coğrafya içerisinde bulunan çevre kavramını inceleyecek olursak; çevre, bir ekolojik topluluk ya da bir organizma üzerinde etki eden ve sonuç olarak onun yaşam biçimini aynı şekilde onun hayatta kalma sürecini belirleyen iklim, toprak ve canlılar gibi kimyasal, fiziksel ve biyolojik faktörlerin tümünü ifade etmektedir. Çevre faktörü, sadece insanlar için değil, diğer tüm canlılar için de aynı şekilde hayati önem taşır. Bunun yanında çevre gelecek yaşamın desteklenip, geliştirilip sürdürülebilir olmasını sağlamaktadır.

Coğrafyanın, insanın atalarından bugüne kadarki gelişiminde gerek entelektüel gerekse içgüdüsel olan tüm davranışlarında etkisi görülmektedir. İnsan için tarih boyunca yapılan tanımları incelediğimizde insan, Hominidae familyasının Homo cinsinde bulunan tek canlıdır. Latince ’de “akıllı insan” anlamına gelen “Homo Sapiens” olarak adlandırılan insan türü, günümüzde yaşayan insanlığın en yakın atası olarak bilinmektedir. Bunun haricinde ise konumuzla da alakalı olan; kendi yarattığı çevreye uyum sağlayan anlamına gelen Homo Domesticus ve coğrafik bir canlı ve değişken olan insan anlamında da Homo Geographicus gibi birtakım tanımlamalar da mevcuttur.[1]

İnsan gelişimi her zaman bir coğrafyanın içinde gerçekleşmektedir. Bu konu sadece gelişim psikolojisinin konusu değil, genel psikolojinin konusudur. İnsan gelişimi üzerine araştırma çalışmaları yapan T. Schwartz (1981) “gelişim psikolojisi insan gelişimi araştırmasını yaparken bir numaralı şartı çocuğun bulunduğu kültürel coğrafyanın araştırılması olarak görmektedir.” Aynı şekilde insan gelişiminin ekolojisi üzerine araştırma çalışmaları yapan Bronfoen Brenner (1979) “sadece kişinin özelliklerine yönelik kuram ve araştırmaya çok ağırlık verilmesinden ve kişinin içinde bulunduğu ortam kavramının üzerine yapılan araştırmaların azlığından şikâyet edip çalışmaların önemini dile getirmiştir.”[2]

---

[1] Gorgon Dergisi, “İklimin İnsan Üzerindeki Etkileri ve İklim Araştırmaları”, (Erişim 14 Şubat 2020).
[2] Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi*, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017), 32-47.

İnsanlar tarihi süreç boyunca yaşayış özellikleri bakımından birbirinden farklılaşmaya başlamışlardır. Toplumun farklılaşmasında etkili olan etmenlerin temelinde coğrafyanın etkisi söz konusudur. Bunu yanında insanların yaşayış şekilleri toplumdan topluma farklılık arz eder.

Bu farklılıkların oluşmasında barınma, beslenme, giyinme, çalışma ortamı, yerleşim biçimleri, uğraş alanları ve hatta dilleri gibi etkenler önemli yer tutar.

Her insanı kendi içerisinde bir mizaç ile tanımlayacak olursak mizaç için her insanın kendine özel ruhsal durumunu yansıtan kişilik özellikleri diyebiliriz. Araştırmacılar mizacın süreklilik gösterip göstermemesini çocuğun geotipi (Kalıtsal Özellikleri) ile çevre arasındaki etkileşimin bir işlevi olduğunu vurgulamışlar ve bir kez daha coğrafya ve psikolojinin birbiri ile ilişkili olduğu sonucuna varmışlardır.[3] Bu çalışmalarla beraber "Kişilik özellikleri bu kadar farklılık gösterirken, kişilerin çıkarları birbirinden farklıyken toplum nasıl uyum içerisinde olmaktaydı?" sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu soruyu, toplumsal ilişkilerin ortaya çıkması ve gelişmesi için en önemli faktörlerden biri olan coğrafya faktörünün toplum ve insan hayatı üzerinde olan etkilerine bakarak cevaplayabiliriz. Toplumsal ilişkiler coğrafyanın da etkisiyle şehre, ilçeye ve hatta aileye kadar değişiklik gösterebilmektedir.

Psikoloji biliminde tartışmalı olmakta beraber insan karakterleri "İçsel denetim odağı (Lifestylist) gelişmiş olanlar" ve "Dışsal denetim odağı (Fatalist) gelişmiş olanlar" şeklinde ikiye ayrılır. İçsel Denetim Odağı (İnternal Focus of Central); Kişinin kendi davranışları ve sonuçları üzerinde kontrol sahibi olduğuna inandığı kişilik yönelimidir. Dışsal Denetim Odağı (External Focus of Control) ise Kişinin kendi davranışları ve sonuçları üzerine kontrol sahibi olmadığına, hayatın ve yaşadığı olayların şans, kader ve benzeri dış etkenlere sahip olduğuna inandığı kişilik yapısıdır.[4] Coğrafya toplumun, eğitimini, dinsel uygulamalarını, okul-halk iş birliğini ve siyasi hayatını etkiler. Bununla birlikte, coğrafyanın hayata etkilerini ise, ortak payda, karşılıklı destek, birlikte haz duyma, yaşam benzerliği ve deneyim, saygı, yapısallık ve coğrafi yakınlık şeklinde sıralayabiliriz.[5] Coğrafyanın toplum, birey, aile ve benlik ile arasındaki işlevsel ilişkileri anlamamız için bunların altında yatan dinamiklerin keşfedilmesi gerekmektedir.[6] Barney Warf'a göre de; insanın karar verme mekanizmasını etkileyen çevresel faktörler, kişisel tecrü-

---

[3] Edward E. Smith vd., *Psikolojiye Giriş*, (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2014), 91-92.

[4] Mustafa Macit, *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik Sosyal Bir Psikolojik Yaklaşım,* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014),28.

[5] Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 170.

[6] Kağıtçıbaşı, *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi*, 33.

beler, beklentiler, önyargılar ve bunlarla ilgili davranış kalıpları ile mekân arasındaki ilişki davranışsal coğrafya yaklaşımı ile incelenmektedir.[7] Davranışlarımız ve olayların sebepleri arasında bağlantı kurma, nedensel açıklamalar yapma, bireysel ve bilişsel yapıların ürünüdür. Bilişsel yapılarda ise bireyin fiziki ve sosyal çevresi, fizyolojik yapısı istek ve amaçları ile hayat tecrübeleri etkili olmaktadır.[8]

Comte'nin toplumsal değişimi konu edinen ve "üç hal kanunu" ile ifadesini bulan "toplumsal dinamik" Alman düşünürün bu temel önermesine dayanır: Teolojik dönemden metafizik döneme geçiş ve oradan da pozitif döneme varış, insan zihninin doğal, kendiliğinden (spontane) ve devamlı gelişiminin sonucudur. Bu noktada Comte, İnsanlık tarihinin belirli bir hedef doğrultusunda ilerlemesi kaçınılmaz ise neden aynı anda farklı aşamalarda bulunan toplumlar vardır? Bazı toplumlar, diğerlerine göre neden daha yavaş ilerlerler? şeklinde cevaplanması gereken bir takım soru ile karşı karşıya kalmaktadır. Comte, karşılaştığı bu soruları üç faktöre vurgu yaparak cevaplar:

Ona göre, toplumsal çeşitlenme genel olarak ırklardan, siyasal eylemlerden ve coğrafyadan kaynaklanmaktadır. Irk, toplumların ilerlemesini etkileyen faktörlerin ilkidir. Irkların sahip oldukları özellikler onların evrim yolculuğundaki hızlarını belirler. Örneğin Comte'a göre siyah ırka sahip olanlar daha duygusal ve ahlaki ilkelere daha yatkındır. Bundan dolayı manevi bir üstünlüğe sahiptir fakat duygusallıkları sebebiyle yavaş ilerlemektedirler.

Siyasi eylemler toplumların ilerleme hızını etkileyen ikinci faktördür. Comte, siyasetçilerin tarihi akışı değiştirme kapasitesinin olmadığını ve devlet adamlarına gereğinden fazla önem atfetmenin doğru olmadığını söyler. Aksi durumlarda yani siyasetçilere ve siyasi eylemlere gereğinden fazla önem vermenin toplumun ilerlemesinin önündeki engellerden olduğunu dile getirir.

Son olarak coğrafya ve iklim ise toplumun ilerlemesini etkileyen faktörlerdendir. İnsanlar coğrafi bölgelerinde farklı derecelerde doğal zorluklarla (iklim, coğrafya) karşı karşıya ve bu nedenle farklı gelişim seyirleri izler. Bazı coğrafya ve iklim türleri, diğerlerine göre bireyin düşünsel gelişimini ve dolayısıyla ilerlemesini kolaylaştırır. Comte, beyaz ırkın daha entelektüel oluşunu yaşam koşullarının daha elverişli olmasına, tarım ve tekniğin gelişmesinin önemli derecede Akdeniz İklimi ve coğrafyasının neticesi olduğunu söylemektedir.[9]

---

[7] Kadir Temurçin-Kadriye Keçeli, "Bir Davranışsal Coğrafya Çalışması: Isparta Şehri Örneğinde Uluslararası Öğrencilerin Kentsel Mekân Algısı". Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 0 / 36 (Ocak 2016), 1-22.

[8] Macit, *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, 95.

[9] Enes Kabakçı, *Sosyolojiyi Kurmak*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2019), 134-136.

Comte' un yapmış olduğu bu açıklamalar çerçevesinde coğrafya ve iklimin insan üzerindeki etkilerin inceleyelim, İklimden bahsedilirken sık sık kullandığımız sıcaklık ve soğukluk kavramları insansan insana coğrafyadan coğrafyaya değişmektedir. Yani belirli bir coğrafyada yaşayan insanlar için karşılaştıkları iklim aşırı soğuk gelebilirken o coğrafyanın insanına hava normal gelebilir. Dünya üzerinde bulunan sıcaklık kaynağını güneşte almaktadır. Bunun yanında dünyanın şeklinin yuvarlak olmasından kaynaklı dünyanın her yeri için sıcaklık dereceleri farklılık göstermektedir. Sıcaklığın dağılımında güneşin etkisinin yanında coğrafi bölgelerin fiziksel özellikleri de -karalar ve denizlerin dağılışı, okyanus akıntıları rüzgarlar vb. - etkilidir.[10]

1. Sıcaklık ve Canlılar

Sıcaklığın insanlar üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu yaşadığımız bölgeden farklı bir bölgeye gider gitmez anlarız. Hayvanları incelediğimizde sıcak bölgelerde yaşayan hayvanların ılıman bölgelere göre daha zehirli olduğu sonucuna varırız. İnsan ise homeotherm bir varlıktır. İnsan vücudundaki organların normal bir şekilde çalışması insanın iç ısısına bağlıdır. İnsan vücudunun iç ısısı ise genelde 37 derece civarındadır. Vücut dış ısısına göre kendi iç ısısını ayarlama mekanizmasına sahiptir. İnsanın, 20-25 derecede fiziki ve zihni faaliyetleri rahat ve normal, 30-35 derece ve fazlasında ise zihni fiziki faaliyetleri yavaşlar ve terlemeye başlar. Sıcaklık çarpması sonucu ölen insanların otopsilerinde kalplerinin boş ve büzüşmüş bir şekilde olduğu fark edilmiştir.[11]

2. İklim Tipleri ve İnsan

Fiziki çevre ve toplum arasındaki ilişkiyi ilk inceleyen Aristoteles'e göre iklim, insanlara birtakım erdemler kazandırır. İklimsel çeşitlilikten hareketle toplumlar arasındaki farklılaşmayı açıklayan bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bu yaklaşıma göre soğuk bölgelerde yaşayanlar askeri erdemlerini koruyabilirler; bu insanlar cesaretli, tutkulu fakat az becerikli ve az zekidir. Bu nedenle bağımsız kalabilirler ama siyasal birlik kuramazlar.

Daha sonra Sıcak ülkelerde yaşayanlar zeki, kültürel değişime açık ve becerikli olmasının yanında az cesaretli ve iradesiz insanlardır. Bu sebeple de köleleştirilirler. Bu coğrafyaların ortasında bulunan Helen ırkı ise hem zeki hem cesaretlidir. Ilıman iklimlerde yaşayanlar hem bağımsızdırlar hem de idare kurabilirler ve bu nedenle uygarlık kurabilecek durumları mevcuttur.[12]

Coğrafik etkenlerden herhangi birinin veya birkaçının kısa süreli de olsa etkisi insanlar üzerinde geçici etkiler yapmaktadır. Örneğin güneş ışınları çok fazla veya hafifse, insanlar ayrı

---

[10] Cevat Korkut, *Tıbbi Coğrafya*, (İzmir: Tepekule Kitaplığı,1998), 11.
[11] Cevat Korkut, *Tıbbi Coğrafya*, 6.
[12] Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 207.

özellikler taşıyan vücut yapılarına sahip olurlar. Şimdi bazı coğrafya ve iklim tiplerinin insanlar üzerinde nasıl bir etki yaptığını inceleyeceğiz.

2.1. Kutup İklimi

Güneş ışınlarının eğik gelmesinden sıcaklığın ve ışığın az olduğu bir bölgedir. İnsanlar üzerindeki etkisi bağlamında Eskimolar incelendiğinde genelinin bacakları ve kollarının kısa, ayakları ve ellerinin küçük kafalarının ise büyük olduğu gözlemlenmiştir. Bunun yanında deri renginde solgunluk, çabuk yorulma, cansız bakışlar ve nabız atışlarında yavaşlama vardır. Fiziksel özelliklerinin yanında kişilik özelliklerine bakıldığında uzun süren kış mevsiminden kaynaklı, yorgunluk, şevksizlik, umursamazlık, gerginlik, unutkanlık, kavgaya yatkınlık ve dikkatsizlik gibi karakteristik özelliklere sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Uzun süren kış mevsiminin bitmesi Eskimolar tarafından "karanlığın bitişi" olarak adlandırılır ve dini ayinler yapılır.[13]

2.2. Kara İklimi

Genelde havada bulunan nem oranının az olmasından kaynaklı günlük ve yıllık sıcaklık farkları fazladır. Gündüzleri yüksek seviyeye ulaşan sıcak hava güneşin batmasıyla yerini soğuk havaya bırakmaktadır.

2.3. Tropik Kuşak-Sıcak İklim

Tropik bölgelere güneş ışınları dik veya dike yakın şekilde gelir. Bundan kaynaklı sıcaklık daima yüksektir. Hava ise bunaltıcı ve sıkıcı bir etkiye sahiptir. Bu bölgede geceleri gökyüzü koyu kazanlıktır. Gündüzün sıcak ve bunaltıcı olmasının aksine güneşin batmasıyla birlikte hava serinlemeye başlar. Sıcaklık hiçbir zaman 20 derecenin altına inmemiştir.

Bunaltıcı sıcaklık insanlar üzerine bir uyku hali getirir ve çalışma isteklerini götürür. Sıcak ve bunaltıcı havada gerçekleştirilen uyku dinlendirmesinin aksine bunaltır ve sık sık kâbus ile bölünür. Aşırı sıcaklık ve nem vücudun sürekli terlemesine ve ıslak bir hal almasına neden olur. Bu durum insan karakterinde iştahsızlık, sinirlilik, tahammülsüzlük gibi durumları da beraberinde getirir. Ayrıca karaciğer hastalıkları ve sıtma bölgede yaygın karşılaşılan hastalıklardır. Saymış olduğumuz bu etkilerden kaynaklı çoğu insanda nevrasteni dediğimiz durum karşımıza çıkar.[14]

2.4. Akdeniz iklimi

Akdeniz ikliminde yazları oldukça sıcak geçer. Yaz mevsimi haziran ayının başından itibaren kendini göstermeye başlar ve ağustos ayının sonuna kadar devam eder. Geceleri gündüze göre daha serindir fakat gündüzleri öğleden sonra oluşan sıcaklık yaşamı etkiler.[15]

---

[13] Cevat Korkut, *Tıbbi Coğrafya*, 37.
[14] Cevat Korkut, *Tıbbi Coğrafya*, 39.
[15] Cevat Korkut, *Tıbbi Coğrafya*, 41.

2.5. Çöl İklimi

Çöl iklimi veya kurak iklim olarak adlandırılan iklim tipinin bitki örtüsü, çalı kurakçıl otlardan oluşan ve çok az yağış alan bir iklim tipidir. Bu iklim tipinde genellikle yılda 25 ile 200 mm (7,87 inç) yağış görülür hatta bazı dönemler hiç yağış görülmeyebilir. Yıllık sıcaklık ortalaması 30-35 derecededir. Bu bölgede çöllerin çok olmasıyla beraber kum fırtınaları da beraberinde gelmektedir. Bu fırtınalardan korunmak zaman zaman hayatı zorlaştırmaktadır. Bu iklim tipine sahip olan coğrafyalar, Suudi Arabistan, Mısır, Cezayir, Libya ve Avustralya ile Namibya olarak sıralanabilir.

3. Cahiliye İnsanı ve Coğrafya

Öncelikle "Cahiliye" kavramını inceleyecek olursak, c-h-l kökünden gelen cahiliye ilmin zıddı olarak bilgisizlik anlamına gelir. Cahiliye çağına birçok araştırmacı birçok araştırmacı bilgisizlik çağı derken Goldziher barbarlık dönemi demiştir.[16] Cahiliye kavramı ile genelde akıllara İslâm öncesi dönem gelse de İslâm'a aykırı olan davranışlar için de İslâm sonrası dönemde kullanılmıştır. Cahiliye Dönemi insanının kişilik oluşumunu incelerken yaşamının geçtiği coğrafyayı ve o coğrafyanın demografik özelliklerini bilmemiz daha sağlam sonuçlar verecektir. Arap Yarımadası, hicaz, yemen, hecer ve uman olmak üzere 4 farklı bölgeye ayrılır. Bu bölgelendirmeyi farklı olarak, yemen, hicaz, tihame ve necid olmak üzere 4 farklı bölgeye ayıranlarda olmuştur.[17] Cahiliye insanını anlamak için ilk olarak hicaz bölgesini anlamamız gerekmektedir. Araplar bu bölgenin coğrafi konumundan dolayı yani üç tarafının deniz bir tarafının ise geçilmesi zor bir deniz olmasından kaynaklı bu bölgeye "Ceziretül Arap" derler. Mekke, Medine ve Taif bu bölgenin en önemli üç şehridir. Bu bölgeler coğrafi özellikler bakımından farklılıklar göstermektedir. Bölgede düz araziler, dağlar, alçak kısımlar, harreler, vadiler ve çöller yan yana bulunmaktadır. Hicaz'ın hemen her yerinde kuraklık hakimdir. Hicaz bölgesinin en soğuk bölgesi Taif'tir. Cahiliye Arapları, genellikle göçebe hayatını tercih ettikleri farklı bölgelere dağılım göstermişlerdir. Göçebe hayat yaşayan Araplar tarım ve el işçiliği ile uğraşan Arapları küçümserlerdi. Bunun sebebi ise toprağa ekim yapmanın insanı bağımlı hale getireceği düşüncesiydi.[18]

Arabistan'ın eski dönemlerde verimli topraklara sahip olduğunu fakat uzun süren kuraklıkların bu durumu kaybetmesine neden olduğu ve bununla beraber su kaynaklarının kuruması, tarıma elverişli toprakların çölleşmesi sonucunda kuzeye göç sonucunu karşımıza çıkartmaktadır.[19] Bu coğrafyanın en önemli geçim kaynağı tarım ve hayvancılıktır. Tarım daha çok sulak bölgelerde yapılırken hayvancılık daha yaygın ve daha önemli olan bir geçim kaynağıdır.

---

[16] Adnan Demircan, Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Cahiliye Arapları, *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri),* (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 43.
[17] Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/17-19.
[18] Demircan, Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Cahiliye Arapları, 40-41.
[19] Demircan, Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Cahiliye Arapları, 41.

Bölgede sık sık meydana gelen kuraklıklar ekonomik sıkıntıları beraberinde getirip insanların bölgeyi terk etmesine neden olmuştur. Coğrafi özelliklerden meydana gelen su kaynaklarının azlığı insanlar arasında sık sık kavgalara neden olurdu. Hatta geçim sıkıntısı nedeniyle çapulculuk bazı kabilelerde meslek haline gelmiştir. Bu bağlamda coğrafyanın insanın karakteri, meslek seçimi üzerindeki etkisi bu örnekte de karşımıza çıkmaktadır. Cahiliye Dönemi'nde ki bireyler için soy kavramı çok önemliydi. Soy bilgilerinin muhafazasına çok önem verilmekteydi. Kabileler arasında çıkan savaşların sonucu başarılı ise güçlü görünme arzusu ve bunun savunma mekanizması olarak kullanılma durumuyla başarılar nesilden nesille abartılarak aktarılırdı.

İbn-i Haldun Mukaddime adlı eserinde sistemli bir şekilde coğrafi koşulların, toplumların yaşayış ve kaderleri üzerinde etkili olduğunu ortaya koymuştur. İbn-i Haldun'a göre, insan yaşadığı toprağın bir üründür ve yaşadığı coğrafyanın şartlarına göre olgunlaşmaktadır.[20] İbn-i Haldun, dönemine kadar kabul gören insan ve toplumlar arasındaki farklılık ve üstünlük iddialarını meşru gösteren ırksal yaklaşımın yanlışlığını ortaya koyarak, yaşanılan coğrafyanın milletlerin kaderini belirleyen etkenlerin belki de en önemlisi olduğunu savunmuştur.[21]

Dünyanın herhangi bir yerinde bulunan coğrafi konumunuz, o bölgelerin siyasi ve askeri hamlelerin hedefi olmasına da sebebiyet vermektedir.[22] Orta çağ' da siyasi coğrafyanın önde gelen isimlerinden İbn-i Haldun, "Coğrafya Kaderdir" sözüyle konunun önemini dile getirmiştir. Aynı şekilde Fransız devlet adamı Napolyon Bonapart'ın, "Coğrafya Milletlerin Kaderini Oluşturur" sözü de aynı şekilde yorumlanan sözlerdendir. Coğrafyanın sunmuş olduğu durumlar cahiliye Araplarının aile hayatını da etkilemekteydi. Göçebe hayatın olması, çöl şartlarında imkanların yetersiz olması güvenlik eksikliği vb. sebepler düzensiz aile yapısını karşımıza çıkartmaktadır. Aynı şekilde coğrafi şartlar eğitim durumuna da etki etmektedir. Bulunan bölgelerin coğrafi imkanları çoğu zaman eğitime imkân vermemektedir.[23] Okuma yazma oranının düşük olması cahiliye Araplarının daha çok sözlü aktarım geleneğine sahip olmasına neden olmuştur.

Cahiliye insanlarında aileden de önemli görülen bir kavram vardı: Kabilecilik. Kabileciliğin bu kadar önemsenmesinin bir sebebi de coğrafi zorlukların birlikte yaşamı zorunlu kılmasıydı. Birlikte yaşam kabile mensuplarına bir güç vermekteydi ve kabilenin şerefini ve gücünü göstermek için kendilerine sığınan kişileri himaye ederlerdi.[24] Kendilerine sığınan kişinin himaye edilmesini zorunluluk görür ve bunu ailenin şerefi ve cesareti olarak görürdü. Cahiliye Dönemi

---

[20] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İbni Haldun: Coğrafya Telakkisi*, (İstanbul: Gençlik Kitabevi, 1951), 53.
[21] el-Husri, *İbni Haldun Üzerine Araştırmalar*, Çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 176.
[22] Ali Demirci, *ABD'de Eğitim Sistemi ve Coğrafya Öğretimi*, (İstanbul: Aktif Yayıncılık, 2005), 4-5.
[23] Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, (Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 1995), 92-93.
[24] Fethullah Zengin, "*Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme*", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 / 2 (Nisan 2017), 53-69.

erkeklerini incelediğimizde erkeklerin sahip olduğunda övündüğü belli başlı şeyler karşımıza çıkmaktadır. Bunlar, köleler, mallar ve kadınlardı. Erkek çocuklar ve erkek çocuk doğurma gücüne sahip olan kadınlar en büyük aşklarıydı. Kadınların çocuk doğurmasının ayrıcalığı cahiliye şiirlerinde de karşımıza çıkar. Meşhur cahiliye şairi Lebîd: "Biz dört oğlan anasının çocuklarıyız." Derken Arapların kadınlara bakışını gözler önüne sermektedir.[25]

Ataerkil bir toplum yapısına sahip olan Araplar, coğrafi bölgelerinden de kaynaklı göçebe bir yaşam tarzı sürmekteydi. Göçebe hayatın beraberinde getirdiği sık sık yer değiştirme durumu ve aniden kabilelere gelen saldırılar, yağmalamalar vb. etkenler kadınların birer yük olarak görülmesine ve bu tür durumlarda ayak bağı olarak görülmesine neden olmuştur. Aile içerisinde kadının söz söyleme hakkının olmaması onu erkeğe bağlı kılmıştır. Bunun yanında yerleşik hayattaki kadın, göçebe hayatta olan kadının aksine toplumda daha çok söz sahibidir.[26]

Coğrafya iklimi beraberinde korunma ihtiyacını getirmiştir. Çöl şartlarında göçebe bir şekilde yaşayan cahiliye insanı gelebilecek tehditlere karşı savaşçı ve kabileci bir yaşam tarzını benimsemiştir. Erkek çocuklara verilen değerin önemli sebeplerinden biri olarak bunu da söyleyebiliz. Erkek çocuk bir evlat olmasının yanında bir asker ve ticaret yaparak gelir getirecek kişiydi. Çünkü savaşta erkek ne kadar fazla olursa savaşı o taraf kazanır ve bu yüzden diğer kabilelere de üstünlük sağlanırdı. Bu bağlamda coğrafya faktörü Cahiliye Dönemi'nde bebeğin ilk doğduğu andan itibaren yetiştirilme tarzına ve hayata hazırlanmasına etki etmektedir. Göçebe kültürün hâkim olduğu bu bölgede erkek çocuğun hayata hazırlanışı, savaş bölgelerine hâkim olmak, hayvanların otlatılacağı bölgeleri bilmek şeklinde başlardı.

Erkek çocuk kabile için iftihar kaynağıydı. Erkek çocuk doğduğu zaman şenlikler yapılırdı. Kız çocuklarının hayata hazırlanışı ise anne tarafından öğretilen ev işleri ve kadının sorumluluğunda olan görevleri öğrenmekten ibaretti.[27] Kız çocuğu erkek çocuğun aksine utanç duyulan bir faktördü. Evlenen kadın sadece ailesini değil kabilesini de değiştirirdi. Cahiliye Araplarında aile reisi erkekti ve evin diğer üyeleri reisin ülkü olarak görülmekteydi. Bu cahiliye Arapları için gayet normal bir durumdu. Bu ailede yetişen çocuklar ilerde kendi ailelerini kurduklarında aynı şekilde düşünür ve böyle hareket ederlerdi. Zengin olmayanlar için yaşam daha zordu. Coğrafi sebeplerden dolayı gıda ve giyecek ulaşımının sıkıntılı olduğu bu bölgede çok paraya ve çok para getirecek kişiye ihtiyaç vardı. Yani çok erkek demek çok para demekti. Cahiliye Dönemi insanı için kız çocuğu utanç ve masraf demekti. Zinaya bulaşmamış bir şekilde bile nikah kıyılarak evden ayrılmaktansa gömmek daha çok etkiliydi. Bu davranışın altında yatan sebeplerden önemli bir tanesi de fakirlik korkusudur. Cahiliye toplumunun hepsi bu görüşü

---

[25] Halime Özdemir, *Kur'ân-I Kerîm'e Göre Cahiliye Çağı İnsanı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 105.
[26] Özdemir, *Kur'ân-I Kerîm'e Göre Cahiliye Çağı İnsanı*, 105.
[27] Demircan, Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Cahiliye Arapları, 89.

destekleyen insanlar değillerdi elbette buna da karşı gelen kişiler de vardı. Bunlardan en meşhuru, cahiliye şairi Ferezdak'ın dedesi Sa'sa'a b. Naciyedir.[28]

Kadını değersiz gören cahiliye Arapları bununla beraber savaşa kadınları arkalarına alıp giderlerdi. Bu durumun onları savaşta daha cengâver bir hale getirdiğini söylerlerdi. Savaşın sonucunda yenilirlerse kadınlarının düşmanlarının eline geçeceğini ve bu durumdan rezil olacaklarını söylemekteydiler. Kadınlar ise bu durum karşısında savaşı kaybeden koclarına artık kendilerinin eşleri olmadığı şeklinde hakaret eder ve kahraman olduğunu ispat etmek istiyorlarsa düşmandan bir alamet alıp getirmelerini söylemekteydiler.[29]

Diğer bir bakış açısıyla bazı ilim adamları Cahiliye Devri'ni sadece Arapların kötü özellikleriyle sınırlandırmanın, Cahiliye davranışlarını cahiliyemin kendisi olarak kabul etmeyi yanlış olarak görmüşlerdir. Onlara göre insan nefsi arzularına köle olduğu vakit her zaman ve mekânda cahiliye varlığını sürdürmektedir.[30]

Elbette Cahiliye Araplarının sadece olumsuz özellikleri yoktu. Onlar yalan söylemeyi sevmez, yolda kalmışlara ve çeşitli nedenlere kendilerinin memleketlerine uğramış olan yabancılara ikramda bulunmayı görev olarak görmekteydiler. Hac mevsimi geldiğinde Kureyş kabilesi mensupları hacıların ihtiyaçlarını gidermekteydiler.

SONUÇ

Birey ve toplum yaşamın en önemli aktörlerindendir. Zaman zaman en önemli aktörleri de etkileyen bazı etmenler vardır. Bunların en önemlilerinden biri de çevre faktörüdür. Bu etkileri doğru bir şekilde ele alıp analiz etmemiz için, insan zaman ve mekân üçlemesine ihtiyacımız vardır. Çalışmamızda insan ve mekân boyutları üzerinde durduk. Coğrafya kavramı, hem somut bir bilim dalı olarak kullanılması hem de mekân boyutunu ifade etmesi bağlamında çok kullandığımız kavramlardandır. Coğrafya insan yaşamı üzerindeki bir taraftan yaşam tarzını, düşüncesini, ideolojisini, kişiliğini etkilerken, bir taraftan da medeniyetlerin doğması, devletlerin bulundukları coğrafyada söz sahibi olması gibi konuları etkilemektedir. Bu noktada coğrafya adeta belirleyici bir unsurdur. Coğrafya ve Psikoloji ilişkisinin uzun bir geçmişinin olmasının yanında kısa bir tarihi vardır. Ego-Psikoloji olarak karşımıza çıkan bu bilim dalını kullanarak "Cahiliye İnsanının Kişilik Oluşumunda Coğrafyanın Etkileri"ni inceledik.

Arap Yarımadası gerek iklim özellikleri gerekse coğrafi özellikleri bakımından zorluklarla karşılaşılan bölgedir. Cahiliye insanını anlamak için ilk başta bulundukları bölgeyi anlamamız

---

[28] Ahmet Acarlıoğlu. "Cahiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslâm Tarihi Perspektifinden Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23 / 1 (Haziran 2019), 441-460.

[29] Şerafettin Yaltkaya, *Yedi Askı İmrül Kays,* (İstanbul: Milli Eğitim Yayınevi, 1985), 96-97.

[30] Fayda, "Cahiliye", 7/17-19.

gerekmektedir. Cahiliye insanının yaşadığı dönemde coğrafyadan kaynaklı kıtlıklar, kuraklıklar, ekonomik sıkıntılar vb. durumlar kişilik özelliklerinin oluşmasında etkili olmuştur. Zaman zaman oluşan bu kıtlıklar çoğu kez kavgalara neden olmaktaydı ve geçim sıkıntısı insanları çapulculuk adı verilen mesleği yapmaya itmekteydi. Coğrafyanın bireyin kişiliğine etki edip meslek seçiminin de üzerinde etkisi olduğu karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Mekke ve çevresi; jeo-stratejik konumu, coğrafi yapısı, iklim şartları, su kaynağı yetersizliği ve bunlara bağlı olarak gelişen olumsuzluklar, Kâbe dışında başka kutsal bir şeyin olmaması gibi sebepler o bölgenin tam anlamıyla gelişmemesine neden olmuştur.

Çöl şartlarındaki zorluklar korunma ihtiyacını korunma ihtiyacı savaşçı bir kişilik oluşumunu, ekonomik sıkıntılar ticaretin önemini ticaretin ise erkek üzerinden olması fikrini doğurmuştur. Bu bağlamda ne kadar erkek çocuk olursa o kadar şerefli ve izzetli olduklarını düşünmekteydiler. Kız çocukları ve kadınların geri planda kalması zor coğrafya şartlarında kendilerini koruyamamaları ve coğrafya temelli ekonomik sıkıntılar sonucunda kadınların ekonomiye katkılarının olmaması ve ek masraf olarak görülmesindendir. Cahiliye Araplarında aile kavramından daha önemli olan kabilecilik anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Kabileciğin bu kadar önemsenmesi bulundukları coğrafi şartların beraber yaşamı zorunlu hale getirmesiydi. Kabile, mensubu olan bireye güç vermekte ve onu bir üstünlük olarak görmesine sebep olmaktadır.

Coğrafi konumdan kaynaklı durumlar Cahiliye insanının aile hayatına da etki etmekteydi. Çöl şartları ve göçebe yaşam beraberinde düzensiz aile yapısını karşımıza çıkartmaktadır. Aile yapısıyla beraber bu etkenlerin eğitim durumunun gelişmemesinde de büyük rol oynamaktadır.

Diğer bir bakış açısıyla cahiliye araplarının sadece olumsuz özellikleri yoktur. Kendilerine sığınan kişiyi korumaları, Kureyşlilerin, hac dönemi su ihtiyaçlarını karşılamaları, yalandan hoşlanmamaları kaynaklarda yer alan olumlu özelliklerindendir.

Son olarak özetlemek gerekirse siyasi coğrafyanın önce gelen isimlerinden İbn-i Haldun’un da dediği gibi “Coğrafya Kaderdir”. Bireyin yaşadığı çevre hayat şartlarını, hayat şartları ise kişiliğini etkilemektedir. Yani coğrafya bireyin kişiliğinin oluşumunda rol oynayan en önemli faktörlerdendir.

KAYNAKÇA

Acarlıoğlu, Ahmet. "Cahiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslâm Tarihi Perspektifinden Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23 / 1 (Haziran 2019), 441-460.

Aristoteles. *Politika*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.

Demircan, Adnan. "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Cahiliye Arapları". *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri.* Ankara: Fecr Yayınları, 2007.

Demirci, Ali. *ABD'de Eğitim Sistemi ve Coğrafya Öğretimi*. İstanbul: Aktif Yayıncılık, 2005.

El Husri. *İbni Haldun Üzerine Araştırmalar*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.

Fayda, Mustafa. "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı Islâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. *İbni Haldun: Coğrafya Telakkisi*. İstanbul: Gençlik Kitabevi, 1951.

Gordon Dergisi, "İklimin İnsan Üzerindeki Etkileri ve İklim Araştırmaları". Erişim 14 Şubat 2020. https://gorgondergisi. com/insan-ve-iklim-iklimin-insan-uzerindeki-etkileri-ve-iklim-arastirmalari/

Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi*. Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 1995.

Kabakçı, Enes. *Sosyolojiyi Kurmak*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2019.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017.

Korkut, Cevat. *Tıbbi Coğrafya*. İzmir: Tepekule Kitaplığı, 1998.

Macit, Mustafa. *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik Sosyal Bir Psikolojik Yaklaşım.* İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.

Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

Özdemir, Halime. *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Cahiliye Çağı İnsanı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Smith, Edward E vd. . *Psikolojiye Giriş*. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2014.

Temurçin, Kadir – Keçeli, Kadriye. "Bir Davranışsal Coğrafya Çalışması: Isparta Şehri Örneğinde Uluslararası Öğrencilerin Kentsel Mekân Algısı". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 0 / 36 (Ocak 2016), 1-22.

Yaltkaya, Şerafettin. *Yedi Askı İmrül Kays.* İstanbul: Milli Eğitim Yayınevi, 1985.

Zengin, Fethullah. "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 / 2 (Nisan 2017), 53-69.

MÜSLÜMAN BİR MUALLAKA ŞAİRİ: LEBÎD B. REBÎA

Sevde Doğan*

GİRİŞ

Cahiliye kavramı ve bu kavramın çerçevesine dâhil edebileceğimiz o dönemin siyasi, iktisadi, toplumsal ve kültürel yaşayışı, kendisinden sonraki dönemlerde izdüşümünü bulmuş bir kavramdır. İslâm'ın doğuşuyla birlikte Cahiliye Dönemi adet, gelenek-görenek ve yaşantı biçimi tamamen bırakılmayıp o dönem üzerine inşa edilmiştir. Bu da o dönemin her yönüyle ele alınıp incelenmesini gerekli kılmıştır.

Cahiliye Dönemi'ni Arap dili ve Belagati açısından ele aldığımızda hiç şüphesiz karşımıza ilk çıkacak argüman muallakalar olacaktır. Kâbe duvarlarına asılan ve ismini buradan alan muallakalar Arap DİIi ve Edebiyatı bakımından çok büyük bir önemi haizdi. Zira muallakalar, içinde yaşanılan toplumun sosyo-kültürel yönünü yansıtıyordu. Edebî değeri azami ölçüde olan bu şiir mecmuası İslâm'dan sonra ve daha sonraki asırlarda da İslâmî literatür sahasında başvurulan ve semantik bakımdan da istifade edilen bir birikim halini almıştır.

Muallaka şairlerinden biri olan Lebîd b. Rebîa, muallaka şairlerinin büyüklerinden sayılmıştır. Kendisine en büyük şair denilmesine rağmen o tevazu göstererek, İmru'ul-Kays ve Tarafe b. Abd'den sonra kendisini üçüncü şair olarak görmüştür. Muallaka şairleri arasında Müslümanlığı kabul eden tek şairdir. Müslüman olduktan sonra şiir yazmayı bıraktığını öne sürenler olmuşsa da şiirlerindeki "tevhid" vurgusu müslüman olduktan sonra az miktarda da olsa şiir söylemiş olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan İslâm sonrası şiirlerindeki tevhid vurgusu Peygamber Efendimiz (sas) tarafından övgüye mazhar görülmüştür.

Bu çalışmamızda Muallaka şairlerinden Lebîd b. Rebîa'nın kısaca hayatını, yaşadığı toplumun sosyo-kültürel yapısını ve bu yapının şiirlerine etkisini ele alarak şiirlerinin Arap Dili ve Edebiyatı açısından önemini ortaya koymaya çalışacağız. Aynı zamanda İslâmı idrak eden tek muallaka şairi olması yönüyle de şiirlerinde öne çıkan tevhid, ahiret vb. gibi kavramların şiirlerine yansımasını ele almaya çalışacağız.

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belağati Ana Bilim Dalı, sevdeakpinar@hotmail.com.

1. Lebîd b. Rebîa'nın Hayatı, Şahsiyeti ve Yaşadığı Sosyo-Kültürel Çevrenin Yapısı

1. 1. Hayatı

Cahiliye Dönemi şairlerinin önde gelenlerinden biri olan Lebîd b. Rebîa'nın tam adı Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Malik b. Ca'fer b. Kilâb el-'Âmirî'dir.[1] Mensup olduğu Âmiroğulları kabilesi Necid bölgesini kendisine yurt edinmiş büyük bir kabile olup kökeni Mudar oğlu Kays Aylan'a dayanır.[2] Lebîd b. Rebîa, Necid'den Hicaz'a kadar uzanan batı bölgesinde Beni Cafer'in yerleşik olduğu yerde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi tam olarak tespit edilememekle birlikte kabilesi adına Hîre hükümdarı Numân b. Münzir'e gönderilen elçi heyetinin içinde yer alması[3] itibariyle ve bu sırada gençlik çağında olması, doğum tarihinin 550-570 yılları arasında olduğunu ortaya koymaktadır.[4] Doğum tarihi konusunda çok farklı görüşler ileri sürülmüş olunmasına rağmen onun *muammerûn (uzun ömürlüler)* den olduğu üzerinde ittifak edilmiştir.[5] Babası Rebîa benî Ca'fer kabilesinin ileri gelenlerinden biri olup cömertliği nedeniyle *Rebîu'l-muktirîn* lakabıyla anılmıştır.[6] Lebîd b. Rebîa babasının bu lakabını şu beyitinde zikrederek atıfta bulunmuştur:

ولا من ربيع المقترين زرِئته بذِي علق فاقني حياءك واصبري

"Hem fakirlerin ilkbaharı ki mahrum bırakıldım kendinden

Zî Alak günü! Edebin takın be kadın! Az sabret istersen."[7]

Lebîd henüz küçük bir çocukken babasını, Âmiroğulları ve Benî Esed arasında vukû bulan Zî-Alak savaşında kaybetmiştir. Babasının ölümüyle Lebîd'in bakım ve himayesini amcası Ebû Berâ b. Malik üstlenmiştir. Lebîd b. Rebîa amcasına derin bir sevgi ve bağlılık hissederdi öyle ki amcasına olan bu bağlılığına şiirlerinde de yer vermiştir. Lebîd'in annesi 'Abs kabilesinden Zinba' kızı Tâmire'dir.[8] Lebîd'in annesi, babası gibi soylu ve asaletli bir aileye mensptu.

Lebîd b. Rebîa'nın ne zaman Müslüman olduğu net olarak bilinmemekle beraber h. 9. yılda Medine'ye giden elçi heyetin içerisinde bulunması, İslâm'ı kabul tarihi olarak h. 9. yıla işaret

---

[1] Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1958), 274; Carl Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî,* 67, terc. Abdülhalim en-Neccar (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1959), 1/145; Ebû Zeyd Muhammed b. Ebu'l-Hattâb el-Kureşî, *Cemherat-u Eş'âri'l-'Arab,* thk. Ali Muhammed Becâvî (Mısır: Nahdat-u Mısır, ts), 82.

[2] Abdurrahman Özdemir, Lebîd b. Rebîa el-Âmirî ve Divanı, 1. Baskı (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 29.

[3] Ebu Bekir el-Enbârî, *Şerhu'l-Kasâid es-Seb'u't-Tivâl*, thk. Abdüsselam Harun (b. y. :Dâru'l-Me'ârif, 1993), 505.

[4] Süleyman Tülücü, "Lebîd b. Rebia" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/121.

[5] Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî,* 1/67; Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu'ş-Şuarâ*, thk. Taha Ahmed İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 29; Abdurrahman Özdemir, "Muallaka Şairi Bir Sâhâbî: Lebîd b. Rebîa el-Âmirî ve Divânına Şiir Konuları Bağlamında Genel Bir Bakış". İslâmî İlimler Dergisi 1/1 (2006), 119.

[6] Hamdu Tammas, *Dîvân-u Lebîd b. Rebîa,* 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004), 5.

[7] Yahya el-Cuburî, *Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*, (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1983), 63.

[8] Tammas, *Dîvân-u Lebîd b. Rebîa*, 5; Cuburî, *Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*, 67-68.

eder.[9] Diğer yandan kalpleri İslâm'a ısındırılanlar (Müellefe-i Kulûb) zümresi içerisinde bulunmuştur. II. Halife Hz. Ömer döneminde oğullarıyla birlikte gittiği Kûfe şehrine yerleşmiş ve Kûfe şehrini kuranlar arasında yer almıştır.[10] Muaviye dönemine kadar yaşayan Lebîd b. Rebîa vefat ettikten sonra Benî Ca'fer sahrasına defnedilmiştir.

Lebîd b. Rebîa döneminin övülen hasletlerinin kendisinde toplandığı bir şahsiyetti. Kahramanlığı, cesareti, bilgeliği, hikmeti ve hoş sözlülüğü onun temel vasıflarıydı.[11] Sadece şairliğiyle değil; liderlik, cömertlik, hatiplik vb. özellikleri yönünden döneminde temayüz etmiştir. Bu hasletler çerçevesinde kendisinin ve kabilesinin sesi olmuş, şiirlerini bu minvalde inşâd etmeyi kendisine şiar edinmiştir. Diğer muallaka şairleri gibi şiir söylemeyi bir kazanç kapısı olarak görmemiştir.[12] İyi bir şair ve hatip olmasının yanında döneminin en birikimli şahsiyetleri arasında yer alıyordu. Zira yaşadığı dönemle ilgili bilgi birikimi dışında geçmiş toplumların hikâyeleriyle ilgili malumata sahipti. Diğer cahiliye şairlerine nazaran geçmiş milletlerin haberlerine o denli değinmiştir ki şiirleri adeta tarihî belge niteliğine bürünmüştür. İrem, Tübba, Himyer gibi kadim devirlere ait kavimlerin yanında, Fil Vakası ve Numan b. Münzir gibi çağdaşı olduğu vaka ve şahıslara da atıflarda bulunmuştur. Tüm bunları hem şiirlerinde ele almış hem de toplumuna bunları ders çıkarılması amacıyla anlatmıştır. Lebîd'in bir diğer ayırıcı özelliği ise arapların soy ağacını Adnan'a dayandırmış olmasıydı.[13]

Lebîd b. Rebîa'nın babasından aldığı en önemli özelliği cömertliğiydi. Hem Cahiliye Dönemi'nde hem de İslâm döneminde cömertliğiyle ön plana çıkmıştır. O, etrafında bulunan fakir fukarayı doyurur, ihtiyaçlarını giderirdi. Bu hayırseverliğini anlatmak adına "Onun deve kesmeyip kan dökmediği gün görülmemiştir"[14] ifadesi kullanılmıştır. Kıtlık ve soğuğun habercisi olan "*Saba*" günlerinde dâhi yoksulları doyuracağına söz vermiş ve bu sözüne sadık kalmıştır.[15] Kendi yurdu olan Necid bölgesinde bolluk zamanlarında bu faaliyetlerine devam ettiği gibi, Müslüman olduktan sonra Kûfe'de ikamet ettiği dönemde de kısıtlı imkanlarına rağmen yardımlarına devam etmiştir. Dönemin Kûfe valisi Velid b. Ukbe Lebîd'in durumundan haberdar olmuş ve minbere çıkıp, "Ey İnsanlar! Şüphesiz ki kardeşiniz Lebîd, Cahiliye Devri'nde saba rüzgarı ne zaman eserse, ziyafet vereceğine söz vermiştir. İşte bugün o gündür. Ona yardım edin!" cümleleriyle Kûfe halkını yardıma çağırmıştır. Kendisi de Lebîd'e yüz deve göndererek

---

[9] Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, 1/145.
[10] İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ*, 275.
[11] Cumahî, *Tabakâtu'ş-Şuarâ*, 56.
[12] Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, 1/145.
[13] Cumahî, *Tabakâtu'ş-Şuarâ*, 29; Cuburî, *Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*, 164-165
[14] Cuburî, *Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*, 168; Özdemir, *Lebîd b. Rebîa Âmirî ve Divanı*, 81.
[15] İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ*, 276; Tammas, *Dîvân-u Lebîd b. Rebîa*, 9.

yardım çağrısının ilk adımını atmıştır.[16] Hediyelerle birlikte gönderdiği şu dizeler Lebîd'i ziyadesiyle memnun etmiştir:

"Ebu Âkîl'in rüzgârları esmeye başladığı zaman,

Kasabın bıçağı bilemeğe başladığını görürsün.

Âmirlerin en yaman avcısı, burnu koku alan,

Uzun kulaçlı, bir kılıç gibi parıl parıl parlayan.

Caferoğulları içinde iki yeminiyle vardır,

Hastalıkta yahut maddi sıkıntıda da olsa.

Akşamla berber geldi mi saba rüzgârı,

Keser, semiz hörgüçlü develeri."[17]

Lebîd, valinin bu beyitlerine cevabını kendisi gibi şiirde mahir olan kızından rica etmiş bunun üzerine kızı da valiye teşekkür sadedindeki şiirini göndermiştir.[18]

Lebîd b. Rebîa'nın öne çıkan hasletlerinden birisi de vefası ve yakınlarına olan bağlılığıdır. Üvey kardeşi Erbed'in ölümü üzerine çok üzülmüş olması ve mersiyeler yazması, amcası Ebu Bera'ya duyduğu sevgi, muhabbet ve bağlılık da onun ahde vefa ilkesine ayrıca önem verdiğini gösterir. Lebîd'i döneminin şairlerinden ayıran bir diğer özelliği ise iffeti ve hayâsıdır. Cahiliye Dönemi'nin yaygın ahlaki zafiyeti olan evlilik dışı ilişkilerden uzak durmuştur. Şiirlerinde bu türden aşırıklara meyleden hal ve tavırları işlemekten uzak durmuştur. Bütün bu güzel hasletleri dışında onun tamamen cahiliye adetlerinden uzak kalmış olduğunu söylemek gerçek dışı olacaktır. Sözgelimi Lebîd içkiyi cömertlik alameti olarak şiirlerinde zikretmiştir. Zira içki ve kumar cahiliyede bir kişinin cömert olup olmadığının göstergelerinden biriydi. Aksi bir durum ise cimriliğe işaretti. Yine Lebîd etrafındaki ihtiyaç sahiplerine doyurmak ve onlara iyilikte bulunmak için kumar oynadığını şiirlerinde ortaya koymuştur.[19] Lebîd b. Rebîa kavmiyle övünmeyi seven biriydi. Bunun yanında kendisini cömert, cesur, kahraman, vefakar gibi sıfatlarla tavsif ederek överdi. Övünme gayesiyle söylediği fahr şiirlerinde îtidalli bir üslup sergilemiştir. Lebîd b. Rebîa kişilik meziyetleri, şairliği, hatipliği ve toplumun nabzını tutmasıyla çağdaşlarına nazaran daha etkili bir yaşayış sergilemiştir.

1. 2. Yaşadığı Sosyo-Kültürel Çevrenin Yapısı

Lebîd b. Rebîa'nın doğduğu ve yaşadığı bölge *bâdiye* olarak isimlendirilen konar-göçer bir yaşam tarzına sahip olan bedevilerin yaşadığı bölgeye genel olarak verilen addır. O dönemde

---

[16] Cumahî, *Tabakâtu'ş-Şuarâ*, 57; Özdemir, *Lebîd b. Rebîa Âmirî ve Divanı*, 82.

[17] İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ*, 276; Kureşî, *Cemherat-u Eş'âri'l-'Arab*, 83; Tammas, *Dîvân-u Lebîd b. Rebîa*, 9; Özdemir, *Lebîd b. Rebîa Âmirî ve Divanı*, 82.

[18] Özdemir, *Lebîd b. Rebîa Âmirî ve Divanı*, 82.

[19] Cuburî, *Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*, 174-176.

birkaç bölgede yer alan önemli merkezleri oluşturan belli başlı şehirlerden başka hayat genel olarak bâdiyede geçiyordu. Yerleşik hayat süren *hadarîler* yaşam koşullarına uygun olarak ziraat ve ticaretle uğraşıyorlardı. Hadarîler Arap Yarımadası'nın güney kısmında bulunurken kuzeyinde ekseriyetle bedevîler bulunuyordu. İklimi nedeniyle geniş çöllerin yer aldığı bâdiye yaşamının kendine has özellikleri mevcuttu. Elverişsiz iklim koşulları ziraat faaliyetleri yapılmasına mani olmuş ve yegâne geçim kaynağı hayvancılık olmuştur. Bir bedevî için deve; hem yük, hem binek hem de etinden, sütünden, yününden ve gölgesinden faydalanılan ve bilhassa çölün zorluklarına kendisi sayesinde göğüs gerilen bir hayvan haline gelmiştir.[20]

Bedevîler iklim şartlarına ve otlattıkları develere bağlı olarak sürekli göç etmek zorunda kalmışlardır. Göçebe yaşam tarzını benimsemiş olan bedevîler kabileler halinde yaşıyorlardı. Çetin çöl şartlarında hayatın devamı için kabile dayanışmasına fazlaca ihtiyaç duyuluyordu. Bedevî, hem ağır tabiat şartlarına hem de hasım kabilelerden gelebilecek tehlikelere karşı kabilesinin yardımına muhtaçtı. Kabile fertleri arasında körü körüne bir tarafgirlik duygusu demek olan bu dayanışmaya asabiyet denilirdi. Bu anlayışta haklıyı haksızdan ayırmak, suçun ferdîliğini kabul etmek söz konusu değildi. Bu durum kan davasını ortaya çıkarıyordu. Aralarında herhangi bir anlaşma bulunmayan kabileler birbirleri için potansiyel düşman olarak görülüyordu. Öte yandan kabile savaşları o kadar alışılmış bir durum haline gelmişti ki; o dönemin arap toplumu için baskın ve yağmalar bir geçim kapısı olarak görülüyordu.[21] Kabilecilik asabiyeti sonucunda ortaya çıkan söz konusu kabile savaşları o dönemin en önemli sosyal hadiselerinden biri olup Eyyâmu'l- Arab olarak isimlendirilmiştir. Kabile savaşları çevre bölgelerden hacc ve ticaret maksadıyla gelecek olanları güvenlik açısından olumsuz etkiliyordu. Bu savaşları kısıtlı bir zaman çerçevesinde de olsa durduran güvenli zaman ve güvenli mekân olan iki faktör karşımıza çıkmaktadır. Bunlarda birincisi haram aylar ikincisi ise panayırlardır.[22] Panayırlar Cahiliye Dönemi arap toplumları için hem ticari hem de kültürel bir önem arz etmektedir. Zira bedevî ya da hadarî olsun Cahiliye Dönemi Arap toplumları nezdinde ticaret vazgeçilmez bir gelir kapısı olmakla beraber; tarım ve hayvancılığa nispeten daha çok kâr getiren bir gelir kapısıydı. Bedevîler ticareti himaye ve rehberlik ettikleri kervanlarla yapmaktaydı, hadarîler ise kara ve deniz yoluyla yapılan kervan ticaretiyle uğraşmaktaydılar.[23]

İşte bu yoğun ticaret ağı içerisinde panayırlar mühim bir önemi haizdi. Ukaz, Zu'l-Mecaz, Micenne, Devmetu'l-Cendel vb. panayırlar o dönemin öne çıkan kültürel, toplumsal ve ticârî toplanma mekanlarıydı. Sözkonusu panayırların belki de en büyük hususiyetlerinden birisi şiiri

---

20 Mustafa Fayda, "Bedevî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/312.

21 Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-1 Cahiliye Dönemi*, 1. Baskı (Ankara: Fenomen Yayınları, 2009), 50.

22 Adnan Demircan, *Araplarda Sosyal, Siyasi Ekonomik ve Kültürel Hayat.* http://www.İslâmtarihi.info/2017/03/araplarla-sosyal-siyasi-ekonomik-ve.html

23 Murat Sarıcık, "Cahiliye Dönemi'nde Arap Yarımadası Panayırları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/31 (2013), 109.

teşvik eden merkezler olmalarıydı.[24] İşte bu kültürel şölene ev sahipliği eden mezkur panayırların en büyüğü ve en müstesnası sayılan Ukaz Panayırı, Arabistan Yarımadası içerisinde Hicaz bölgesinde Mekke'nin güneydoğusunda yer alıyordu. Ukaz Panayırı insanların toplandığı, kabileler arası anlaşmazlıkların giderildiği, insanların karşılıklı övünme yarışına girdiği ve hatiplerin söz alıp kendilerini ve özellikle kabilelerini övdükleri meclislerdi. Cahiliye Dönemi'nde bu meclisler şairlerin şiirlerini inşâd ettiği, çeşitli kültürel yarışmaların yapıldığı yıllık kongre özelliği taşıyan merkezlerdi.[25] Şairlerin kabileleri adına okuduğu şiirlerin ayrıca bir üstünlüğü ve tesiri vardı. Zira şair kabilesini savunur, şanını yüceltir, kahramanlıklarını tasvir eder, düşmanlarının gözünü korkutur, bir başka şairin yaptığı hicvi, karalamayı ve propagandaları etkisiz hale getirirdi.[26] Şairlerin mehdine layık olmak kabilede ve toplumda saygınlık kazandıran bir durumdu. Şair tarafından övülen kişinin kızları varsa kolayca evlenebiliyor veyahut ticarî hayatı canlılık kazanıyordu. Cahiliye Devri arap toplumunda bir kabile için büyük şairler yetiştirmek gurur ve övünç kaynağı iken, şairden mahrum kalmak yalnızca büyük bir şanssızlık değil aynı zamanda utanç kaynağıydı.[27] Bir kabilede şair yetiştiğinde büyük ziyafetler verilir, genci yaşlısı birbirini tebrik eder, eğlenceler düzenlenir ve diğer kabilelerden tebrik ziyaretleri kabul edilirdi. Zira bir kabile için şair yetiştirmek bir erkek çocuğun doğması, bir atın yavrulaması gibi en büyük sevinç kaynaklarından biriydi. Arap toplumunda bir kabileyi temsil için elçiler gönderildiğinde heyetin içinde şairler de bulunurdu ve şairler mevki bakımından heyetin en üstün konumunda bulunuyordu.[28] Söz söyleme sanatının bu denli tesirli olduğu bir toplumda şairler yeri geldiğinde siyasi, hukukî, tarihî ve edebî manada belge sayılabilecek şiirleriyle toplumsal olaylara yön vermiş bulunuyordu. O dönemin toplumunun şan ve şerefini koruyan, geçmişteki başarılarını ve kahramanlıklarını unutulmaktan kurtaran, bilgi ve birikimlerini, adet ve geleneklerini devam ettirmelerine imkan sağlayan şairler toplumsal hafıza niteliği taşımaktaydı.[29]

Cahiliye Dönemi'nde panayırlarda ve özellikle en büyük panayır olması yönüyle Ukaz Panayırı'nda gerçekleşen bir diğer faaliyet ise şiir yarışmalarıydı. Bu yarışmalarda şairler en güzel elbiselerini giyerek süslenmiş binek hayvanlarına binerek gelir, halkın ortasında ve şiir duayenleri önünde şiirlerini inşâd eder ve birinci olan kişiye ödüller verilir ve bu şiir Kâbe'nin duvarına asılırdı. Kabe duvarına asılan bu şiirlere Muallaka denilmiştir. Çoğulu muallakât olan bu şiir mecmuaları Müzehhebât (yaldızlı şiirler), Sümût (dizili inciler) ve es-Seb'u't-tivâl (yedi uzun

---

[24] Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 2. Baskı (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 13.

[25] Doç. Dr. M. Akif Özdoğan, "Klasik Arap Tenkidine Genel Bir Bakış", *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/12 (2015), 2.

[26] Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 9; Mehmet Yolcu, "Lebîd b. Rebîa ve Tevhide Çağıran Şiiri", *Hikmet Yurdu*, 1/2 (Temmuz-Aralık 2008), 113

[27] Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 10.

[28] Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-1 Cahiliye Dönemi*, 72.

[29] Çetin, *Eski Arap* Şiiri, 11.

kaside) olarak da adlandırılmıştır.[30] Öte yanda bu şiir mecmuaları döneminin başta dini temayülünün yani putperestliğin, sosyal ve kültürel yaşamının ve şairlerinin yaşadığı doğal çevrenin tezahürlerinin, bütün yönleriyle adeta canlı birer tablo halinde göz önüne serildiği kasidelerdir. Lebîd b. Rebîa'nın da içinde yer aldığı Muallâka grubuna hangi şairlerin dâhil edileceği konusunda önceden beri farklı görüşler vardır. Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî* adlı eserinde şu beş isim üzerinde ittifak edildiğini ileri sürmüştür: İmru'u'l-Kays, Zuheyr b. Ebî Sülmâ, Tarafa b. el-' Abd, 'Arnr b. Kulsum, Lebid b. Rebîa.[31] İbn 'Abd Rabbihi bu şairlerin şu yedi isim olduğunu ileri sürmüştür: İmru'u'l-Kays, Zuheyr b. Ebî Sülmâ, Tarafa b. el-' Abd, 'Antara b. Şeddad, 'Arnr b. Kulsum, Lebid b. Rabi'a, el-Haris b. Hillize. *Cemheretu Eş'ari'l-'Arab* müellifi Ebu Zeyd el-Kureşî, bu listeden el-Hâris b. Hillize'yi çıkarıp en-Nabiğatu'z-Zubyânî ve el-A'şâ'yı ekleyerek sayıyı sekize çıkarmıştır.[32] İbn Kuteybe de bunlara 'Abid b. el-Abras'ı da ekleyerek sayıyı dokuza çıkarır.[33] Muallakayı şerh edenlerden biri olan İbnu'l-Enbârî ile ez-Zevzenî, İbn 'Abd Rabbihi'nin verdiği sayıya bağlı kalmışlardır. Muallakalar günümüze kadar yedi, sekiz, dokuz ve on tanesini içerecek şekilde çeşitli kimselerce şerh edilerek defalarca yayımlanmıştır.[34]

2. Lebîd b. Rebîa'nın Edebî Şahsiyeti

Sözlü kültürün hâkim olduğu Arap toplumunun edebî mahiyet taşıyan kültür mirası niteliğindeki şiirler, hem İslâm öncesi hem de İslâmiyet'ten sonra vazgeçilmez birer değer ve toplum hafızası olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira şairin ve şiirin bu denli ehemmiyet arzetmesi, her kabilenin şair yetiştirmesi ve hatta toplumun her sınıfından insanının şiir ezbere biliyor olması, şiirin hayatın her alanında mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. İslâm öncesi Arap toplumu söz konusu olduğunda o dönemin şiirlerinin günümüze ulaşmış mahiyette bulunan en önemlileri hiç şüphesiz muallakalardır.

Lebid b. Rebîa hem Cahiliye Dönemini hem de İslâm dönemini idrak eden muhadram şairlerden biriydi.[35] Lebid'in edebî şahsiyeti kendi döneminde ve sonraki dönemlerde büyük önem arzetmiştir. Lebid b. Rebîa'ya en iyi şair kim diye sorulduğunda İmruu'l-Kays ve Tarafe'den sonra kendisini üçüncü sırada zikretmiştir.[36] Lebîd, meşhur tenkitçi şâir ve aynı zamanda ken-

---

[30]Ebu Abdillah el-Hasan b. Ahmed ez-Zevzenî, Şerhu'l-Muallakât'l-'Aşr, (Beyrut: Dâr-u Mektebeti'l-Hayât, ts), 17-18; Süleyman Tülücü, "Muallakât", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/310.

[31]Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî,* 1/67.

[32] Kureşî, *Cemherat-u Eş'âri'l-Arab*, 113.

[33] İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ,* 268.

[34]Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-1 Cahiliye Dönemi*, 178-179.

[35] Kureşî, *Cemherat-u Eş'âri'l-'Arab*, 84; Mehmet Efendioğlu, "Muhadremûn", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/395.

[36] Cumahî, *Tabakâtu'ş-Şuarâ*, 42; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-1 Cahiliye Dönemi*, 204.

disi de muallaka sahibi olan en-Nabiğatü'z-Zübyâni'ye şiirini okumuş ve en-Nabiğatü'z-Zübyâni ona *Eş'aru'l-Arab* (Arapların en iyi şâiri) diyerek kendisini takdir etmiştir.[37] Yine Abbasi Döneminin önde gelen şairlerinden el-Ferazdak'ın, Lebîd'in şu beyitlerini duyduktan sonra secdeye kapandığı rivayet olunmuştur:

"Kalıntılarını ortaya çıkardı üzerinden geçen seller,

Bir kitabın silinmiş hatlarını yinelermiş gibi eller."[38]

Etrafındakiler sebebini sorunca, "S*izler tilavet secdesini bilirsiniz ben de şiir secdesini bilirim*" diyerek şiirinden ne kadar etkilendiğini ifade etmiştir.[39] Hz. Âişe validemizin onun şiirinden on iki bin beyit ezberlediği rivayet edilmiştir. Lebîd b. Rebîa cahiliye ve İslâm döneminin en iyi şairi ve şiirinde en az hata yapan kimse olarak nitelendirilmiştir.[40] Câhız Lebid b. Rebîa'yı beliğ hatipler arasında zikretmiş ve *recez* konusunda başarılı olduğunu vurgulamıştır.[41] İbn Sellam el-Cumahî, Lebîd'i üçüncü tabaka şairler arasında zikretmiştir ve şiirlerini anlaşılır, sade olarak nitelendirmiş; üslübunun hoş, yalın ve sevecen olduğunu belirtmiştir.[42] El-Kureşî ise Cemheratü'l-Eş'âri'l-Arab adlı eserinde Lebîd'in adını ikinci tabaka şairler arasında anmıştır.[43]

Muhadram bir şair olması hasebiyle Lebîd b. Rebîa'nın şiirlerini Cahiliye Dönemi ve İslâmiyet dönemi olmak üzere iki bölümde inceleyebiliriz.

2.1. Cahiliye Dönemi'nde Lebîd b. Rebîa ve Şiiri

Lebîd b. Rebîa'nın kayıtlara geçen ilk şiiri Numan b. Münzir'in huzurunda Rabi' b. Ziyad'ı hicvetmek için okuduğu şiirdir.[44] Bundan daha öncesinde de şiirle iştigal etmiş ancak aşikar bir şekilde şiirlerini okumamıştır. Lebîd b. Rebîa'nın Cahiliye Dönemi'nde söylediği şiirleri incelendiğinde vasf, fahr, hamaset ve medihe çokça yer verdiği görülür. O, övgülerini başta babası ve dedesi olmak üzere, kendisine ve kabilesine yöneltmiştir. Lebîd, fahr şiirlerini tamamen doğal bir şekilde içten gelen hissiyatı sonucunda söylemiştir. Bunun yanı sıra kabilesinde görülen

---

[37] Cuburî, *Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*, 113.

[38] Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakât'l-'Aşr*, 162; Özdemir, *Lebîd b. Rebîa Âmirî ve Divanı*, 91; Ebubekir Matpan, *Muhadram Şairlerinden Lebîd b. Rebîa ve Muallakasında Öne Çıkan Konular* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 35.

[39] Enbârî, *Şerhu'l-Kasâid es-Seb'u't-Tivâl*, 510-511; Halil Özcan, "Lebîd b. Rebîa ve Muallakası", *Harran Ünviversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/23 (Ocak-Haziran 2010), 89.

[40] Kureşî, *Cemherat-u Eş'âri'l-'Arab,* 82; Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî,* 1/145.

[41] Özdemir, "Muallaka Şairi Bir Sahabî: Lebid b. Rebîa el-Âmirî ve Divanına Şiir Konuları Bağlamında Genel Bir Bakış", 123.

[42] Cumahî, *Tabakâtu'ş-Şuarâ*, 56-57.

[43] Kureşî, *Cemherat-u Eş'âri'l-'Arab*, 82-83.

[44] Cuburî, *Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*, 110; Özdemir, *Lebîd b. Rebîa Âmirî ve Divanı*, 87.

cesaret, savaşlarda gösterdikleri başarı ve iyilikleriyle de övünmüştür.[45] Lebîd'in şiirlerinin temayüz eden yönü tasvirleridir.[46] Şiirlerinde en çok deve tasvirine yer vermiştir. Deve, onun şiirlerinde kendisine benzetilen veyahut benzeyen bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Kardeşi Erbed'in ölümü üzerine yaşadığı üzüntüyü tasvir etmek için, kabilesini övmek için ve gece görünüp kaybolan yıldızları anlatmak için deve benzetmelerine yer vermiştir. Yine Lebîd'in şiirlerindeki bir diğer benzetme unsuru yaban öküzü ve vahşi sığırdır. Beyitlerinde kendisinden kaçan düşmanlarının ellerindeki yayları yaban öküzünün boynuzlarına benzetmiştir. Yine devesini tasvir ederken de onun herhangi bir haline binaen vahşi sığırlara benzetir. Lebîd bu anlatımlarının yanında kendisinin cömertliğinden, başkalarına ikram ettiği içkilerden, arkadaşlarıyla yaptığı gece yolculuklarından, yaban hayvanlarının hallerinden bahsetmiştir. Aynı zamanda yurduna ait hatıralarından da bahseden şairimiz bazen de tabiat olaylarından ve yağmurdan bahsetmiştir.[47] Lebîd b. Rebîa kasidelerine mukaddimelerle başlamıştır. Muallakasında da bu üslubu takip etmiştir. Diyar ve sevgilileri zikrederek kasidesine başlar ve devamında devesiyle sahrayı nasıl geçtiğinden bahsedip, devesini tasvir eder. Sonrasında kendi cömertliğinden, arkadaşlarına duyduğu samimiyetten ve kabile reislerinin çokluğuyla övünme şeklinde devam eder.[48] Lebîd b. Rebia'nın şiirlerinde hicve çok yer vermediği ve hicivlere mutedil tarzda ince göndermeler şeklinde yer verildiği görülür.

Lebîd b. Rebîa'nın muallakâsı da diğer muallâkalar gibi tamamen klasik kaside tarzında yazılmıştır. Kaside; şâirin, eski sevgilisinin hatırasını anmaya çağırdığı "*nesîb*" adı verilen romantik bir başlangıç teşkil eden kısa bir pasaj ile başlar.[49] Av sahneleri ve işret âlemleri ile devam eden kasîde, sonrasında atalar ve kabile büyüklerinin medhi ve kendi cömertliğinin tasviri ile sona erer. [50] Kâmil bahrinde yazılan kasîdenin 88 beyitlik kısmı diğer muallakalarla birlikte tüm muallaka şerhlerinde yer almaktadır.[51] Lebîd'in bedevî hayat tarzını ortaya koyan muallakası şu beyitle başlar:

Minâ'daki gerek geçici gerekse daimi yurt tutulan diyardaki (sevgilinin izleri) silinip yok olmuş,

buradaki (sulak bir hurmalık olan) Ğavl (deresi) ile (kırmızı tepelerden oluşan) Ricâm (dağı) birer vahşet yeri olmuştur. [52]

Bu beyitlerden sonra devesini ayrıntılı bir şekilde tasvir eder. Onu bazen yaban eşeğine bazen de yavrusunu kaybetmiş bir ineğe benzetir. Bu beyitlerden sonra kendisinin cömertliğine

---

[45] Cuburî, *Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*, 272-273.
[46] Cuburî, *Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*, 221.
[47] Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakât'l-'Aşr*, 157.
[48] Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakât'l-'Aşr*, 156; Enbârî, *Şerhu'l-Kasâid es-Seb'u't-Tivâl*, 517.
[49] Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-1 Cahiliye Dönemi*, 179.
[50] Yolcu, "Lebîd b. Rebîa ve Tevhide Çağıran Şiiri", 122.
[51] Tülücü, "Lebîd b. Rebia", 27/122.
[52] Şerafettin Yaltkaya, *Yedi Askı*, 1. Baskı (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 119.

yer verdikten sonra kabilesinden şan ve şerefinden bahsederek övünür. Muallakasının sonlarına doğru ise ahlakî ve insânî yardımlaşma konularına ağırlık vererek kasidesini sona erdirir.[53]

Lebîd b. Rebîa'nın muallakası felsefî ve sosyal meseleleri ihtiva etmez fakat o, şiirinde incelikli teşbihleri, üstün hamasi deyişleri ve tasvirleriyle kendisine has bir üslup ortaya koymuştur. Yine Lebîd b. Rebîa Muallakası'nı önemli bir husus veyahut tarihi bir hadiseyi ele almak için nazmetmemiş; duygularını dile getirmek için nazmetmiştir. Lebid, tıpkı döneminin şiirlerinde olduğu üzere kasidelerinde birden fazla konu işlemiştir. Örneğin; deve tasvirleri, aşk, diyarlar, kendini övme gibi konuları ele almıştır. Kasidesinde bir konu bütünlüğü mevcut değildir. Bütün bu konuları geniş hayal dünyasına sahip bir bedevi Arap edasıyla harmanlayıp şiirlerini nazmetmiştir. Bütün bunlarla birlikte Lebîd'in dili sade, lafızları kolay ve anlaşılır bir tarzdadır. Ömrünün ekseriyetini Cahiliye Dönemi'nde geçirmiş olması hasebiyle şiirlerinde ağırlıklı olarak o dönemin temalarını ele almıştır. Döneminin fahr, hiciv, vasf ve mersiye gibi üsluplarını usta bir şekilde kullanmıştır. Onun şiirlerindeki derinlik, incelik ve ahiret vurgusu Cahiliye Dönemi'nde olmasına rağmen haniflik çizgisine yakın olduğunu ortaya koymuştur denilebilir. Nitekim muallakasında geçen şu beyitler onun şiirinin şirkten herhangi bir unsur veya mana içermediğini ortaya koymaktadır:

"*Melîk'in verdiğine kanaat et, çünkü*
İnsanları aramızda bölüştüren onları iyi bilendir."[54]

Yine Müslüman olmadan önce söylediği şu beyitler tevhid çizgisinde olduğuna delil olarak gösterilebilir:

"*Her İnsan bir gün yaptıklarından haberdar olacaktır,*
Allah katında hesap görülünce."[55]

Muallaka şerhi yapan İbnu'l-Enbârî, Ebû Ca'fer en-Nahhâs, ez-Zevzenî ve el-Hatîb et-Tebrizî tarafından yapılan bütün şerhlerde Lebîd'in muallakası da yer almaktadır. Türkçe, İngilizce, Farsça, Almanca, İspanyolca ve Urduca gibi diğer batı ve doğu dillerine çevrilmiş olan muallakaların her bir dilde pek çok baskısı mevcuttur.[56] Lebîd b. Rebîa'nın divanının birçok şerhi yapılmış bunlardan sadece Abdullah et-Tûsî'nin şerhi eksik olarak günümüze ulaşmıştır.[57]

2.2. İslâmiyet Döneminde Lebîd b. Rebîa ve Edebî Kişiliği

Muallaka şairleri içerisinde İslâm'ı kabul eden tek şair olması ve Müslüman olduktan sonra da az sayıda şiir inşad etmesi onu daha çok ön plana çıkarmıştır. İslâm'ı kabul ettikten sonra şiir inşad etmemiştir diyen âlimler olmakla birlikte son dönem dil bilimcilerinin de ittifakıyla

---

53 Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakât'l-'Aşr*, 158.
54 Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakât'l-'Aşr*, 197; Yaltkaya, *Yedi Askı*, 142.
55 Ebubekir Matpan, *Muhadram Şairlerinden Lebîd b. Rebîa ve Muallakasında Öne Çıkan Konular,* 29
56Tülücü, "Lebîd b. Rebîa", 27/122.
57 Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, 1/70.

az sayıda şiir inşad ettiği ortaya konulmuştur.[58] Lebîd'in, İslâmiyet dönemindeki şiirlerine bakıldığında da ise O'nun Kur'ân-ı Kerim'in etkisinde kaldığı görülmektedir. Bu etki, en bariz şekilde kardeşi Erbed için söylemiş olduğu mersiyesinde görülmektedir.

Aşağıdaki beyitleri Müslüman olduktan sonra da İslâm'ın ruhuna uygun şiirler söylediğinin delilidir:

"Rabbimizden sakınmak en büyük erdem ve fazilettir,
Geride kalmamda, öne çıkmamda onun izni iledir.
Allah'a hamd ederim onun ortağı yoktur,
Onun elindedir hayır, istediğini yapar.
Kimi doğru yola iletirse hidayet bulur,
Gönlü huzurlu olur, dilediğini de yoldan saptırır."[59]

Nitekim Peygamberimiz Cahiliye Dönemi'nde söylediği şu beytini "*Hiçbir şairin ağzından bundan daha doğru bir söz çıkmamıştır*" cümleleriyle takdir etmiştir:

"Allah'tan başka ne varsa yok hükmünde ve boştur hakkıyla bilin,
ve bütün nimetler bir gün son bulacak; aksini akıldan silin."

Yine Hz. Âişe validemiz Lebîd'in şiirlerinden okuyup onu hayırla yâd etmiştir.[60] Lebîd b. Rebîa'nın Müslüman olduktan sonra Cahiliye Dönemi'ne nazaran daha az şiir söylemiş olması Kur'ân'ın fesahat ve belağatiyle meşgul olmasıyla, yaşının da bir hayli ilerlemesi nedeniyle de açıklanabilir. Nitekim Hz. Ömer Lebîd'den, İslâm'da söylediği bir şiirini kendisine okumasını istemiş, O da Bakara Suresini okuyarak; "*Allah, bana Bakara ve Âli İmran surelerini öğrettikten sonra bana şiir söylemek yaraşmaz*" diyerek Hz. Ömer'in teklifini kibarca geri çevirmiştir.[61] Lebîd'in verdiği bu cevaba binaen onun Kur'an'dan daha fasih bir metin olamayacağını kastetmiş olduğu anlaşılmalıdır.

Lebîd b. Rebîa Müslümanlığı kabul ettikten sonraki kasidelerinde konu olarak tevhid, takva, salih amel, ahiret günü gibi Kur'ân'ın mesajına uygun konuları tercih etmiştir. İslâm daveti yayılmaya başladığında şairler, edipler, hatipler ve toplumun lideri konumundaki servet ve güç sahipleri yeni dininin mesajlarına hiç tereddütsüz yüz çevirmiş ve düşmanlık sergilemişlerdir. İşte böyle bir atmosferde Lebîd b. Rebîa söz konusu vasıflara sahipken hakikate kulak vermiş ve İslâm'la müşerref olmuştur. İşte bu büyük şairi bu denli değerli kılan hasleti hakikate kulak vermiş olması, o etkili şiir ve söz sanatının kibir ve gururuna kapılmayıp Kur'ân'ın eşsiz belağat ve fesahatine teslim olmuş olmasıdır.

---

[58] İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ*, 276.
[59] Enbârî, *Şerhu'l-Kasâid es-Seb'u't-Tivâl*, 510; Ebubekir Matpan, *Muhadram Şairlerinden Lebîd b. Rebîa ve Muallakasında Öne Çıkan Konular*, 32.
[60] Kureşî, *Cemherat-u Eş'âri'l-'Arab*, 82.
[61] İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ*, 267; Cumahî, *Tabakâtu'ş-Şuarâ*, 56-57.

SONUÇ

Muallaka şairlerinden biri olan Lebîd b. Rebîa Necid bölgesinde bulunan Hevazin kabilesinin yetiştirdiği nadir şahsiyetlerden biridir. Ömrünün büyük kısmını Cahiliye Devri'nde geçirmiş olup şiirini bu dönemin teması üzerine bina etmiştir. Onu diğer Muallaka sahiplerinden ayrıcalıklı kılan özelliği ise Muallaka sahibi olan ve Müslümanlığı kabul eden tek şair olmasıdır. Yüz seneyi aşan ömrü sebebiyle muammerun olarak anılmıştır. Hem cahiliye hem de İslâm dönemini idrak ettiğinden muhadram şairleri arasına dâhil edilmiştir. Genç yaşta kabilesini temsil etmek için dönemin hükümdarına gönderilmesi ve kendisini cesaretle ifade edip kabilesinin aleyhteki imajını lehe çevirmesi onun saygınlığını artırmıştır. Babasının cömertlik lakabını kendisi de cömertliğiyle içselleştirmiş ve ondan devralmıştır. Ömrü boyunca hem bollukta hem de darlıkta mutlak surette cömertliğini hem kabilesine hem de çevresindekilere göstermiştir.

Cahiliye Dönemi şiirlerinde kendisi ve kabilesinin özelliklerini övme, hamaset, yaşadığı doğal mekânların ayrıntılı tasviri, devesinin ve yabani hayvan betimlemeleri vb. konuları tema olarak işlemiştir. Lebîd, Cahiliye Dönemi'nde kendisinde üstün meziyetleri cem eden bir karaktere sahiptir. O, cömert, güvenilir, doğru, şiirlerinde orta yolu tutan medihte, hicivde, gazelde ve diğer şiir konularında akranlarında olduğu gibi aşırıya gitmeyen bir şahsiyettir. O, dönemin öne çıkan bütün şiir konularına vakıftır.

Lebîd b. Rebîa şiirini maişet aracı kılmamış, onu kabilesinin hizmetinde kullanmıştır. Şiirlerinin büyük bir kısmını Cahiliye Dönemi'nde inşad etmiş olup Müslüman olduktan sonra inşad ettiği şiir sayısı azdır. Zira Kur'ân'ın eşsiz belağati ve manasının ruhunda bıraktığı derin tesiri büyüktü. Bu tesiri Müslüman olduktan sonraki kasidelerinde görmek mümkündür. Şiirlerindeki tevhid vurgusu Peygamberimiz tarafından takdire şayan görülmüştür.

KAYNAKÇA

Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*. Trc. Abdülhalim en-Neccar. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1959.

Cuburî, *Yahya. Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1983.

Cumahî, Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtu'ş-Şuar*â. Thk. Taha Ahmed İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.

Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. 1. Baskı. İstanbul: Kapı Yayınları: 2011.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-1 Cahiliye Dönemi*. 1. Baskı. Ankara: Fenomen Yayınları, 2009.

Demircan, Adnan. "*Araplarda Sosyal, Siyasi Ekonomik ve Kültürel Hayat*", Ts. Erişim 5 Mart 2020. http://www. İslâmtarihi. info/2017/03/araplarla-sosyal-siyasi-ekonomik-ve. html.

Enbârî, Ebu Bekir. *Şerhu'l-Kasâid es-Seb'u't-Tivâl*. Thk. Abdüsselam Harun. B. y. : Dâru'l-Me'ârif, 1993.

Fayda, Mustafa. "Bedevî". Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 5/311-317. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Kureşî, Ebu Zeyd Muhammed b. Ebu'l-Hattab. Cemherat-u Eş'âri'l-'Arab. Thk. Ali Muhammed Becâvî. Mısır: Nahdat-u Mısr, ts.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *Eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1958.

Matpan, Ebubekir. "Muhadram Şairlerinden Lebîd b. Rebîa ve Muallakasında Öne Çıkan Konular". Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Özcan, Halil. "Lebîd b. Rebîa (560–661) ve Muallakası". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15/23 (2010), 81-94.

Özdemir, Abdurrahman. "Muallaka Şairi Bir Sâhâbî: Lebîd b. Rebîa el-Âmirî ve Divânına Şiir Konuları Bağlamında Genel Bir Bakış". İslâmî İlimler Dergisi 1/1 (2006), 117-143.

Özdemir, Abdurrahman. Lebîd b. Rebîa el-Âmirî ve Divanı. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.

Özdoğan, M. Akif. "*Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış*". KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi 1/12 (2015), 1-28.

Sarıcık, Murat. "*Cahiliye Dönemi'nde Arap Yarımadası Panayırları*". Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/31 (2013), 109-140.

Tammas, Hamdu. *Dîvân-u Lebîd b. Rebîa*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004.

Tülücü, Süleyman. "Lebîd b. Rebîa". Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 27/121-122. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Tülücü, Süleyman. "Muallakât". Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 30/310-311. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Yaltkaya, Şerafeddin. Yedi Askı Muallakât-ı Seb'a. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.

Yolcu, Mehmet. "Lebid b. Rebia ve Tevhide Çağıran Şiiri". Hikmet Yurdu 1/2 (Temmuz-Aralık 2008), 111-140.

Zevzenî, Ebu 'Abdillah el-Hasan b. Ahmed. *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, ts.

CÂHİLİYE DÖNEMİ ŞAİRLERİNDEN İMRUU'L-KAYS'IN HAYATI, ESERLERİ, ŞİİRLERİ ve ARAP DİLİNDEKİ YERİ

Afra Doğan*

GİRİŞ

Şairleri ve eserlerini değerlendirmek için onları, bu eserleri yarattıkları dönemin koşulları içinde tanımak ve değerlendirmek gerekir. Cahiliye Dönemi şair ve şiir bakımından oldukça zengin bir dönemdir. Şöyle ki 'Muallakat' yani İslâmiyet'ten önceki dönemden bugüne kalmış yedi uzun Arap şiir grubu bu dönemde ortaya çıkmıştır. Muallakat-ı Seb'a (7 Şiir) Cahiliye Dönemi Arap şairlerinden yedisinin şiirlerine verilen isimdir. Cahiliye Dönemi şairlerinden muhadram lakabı layık görülebilecek önde gelen isimlerden biri de İmruu'l-Kays'dır. Bu yazımızda İmruu'l-Kays'ın hayatından, eserlerinden ve şiirlerine verdiği önemden bahsedeceğiz. Onun Arap Edebiyatı'ndaki şair kimliğini nasıl bulduğunu, şiire ve aşka nasıl ulaştığını bunlara neyin etken olduğu bilgisine ulaşacağız.

- **Cahiliye Dönemi'nde Şiir ve Şairin Önemi**

Arap edebiyatı, muhtelif yönleriyle geçirdiği safhaları ve gelişmeleri göz önüne alınarak bazı devrelere ayrılır. Bu devreler ise, Cahiliye Devri veya İslâmiyetten önceki Arap edebiyatı; ilk İslâmî devir edebiyatı; Abbasîler ve Endülüs Emevîleri devri edebiyatı.[1] Cahiliye şairleri, iki farklı sosyal çevreden ortaya çıkmışlardır. Bunların bazıları Arap çölünün bedevi yaşamında yetişmiş olup, şiirleri Arap toplumunun ilkel kabile dönemi ile ilgilidir. Diğerleri daha zarif kent toplumu çevresinden çıkmakta ve çöl kabile reislerinden daha iyi yaşamak ve daha üstün bir seviyeye gelmek istemekteydiler.[2] Arap edebiyatında Cahiliye Dönemi kültürü daha ziyade şifahî gelenekle aktarılmıştır ki, bunun en önemli kaynağı Cahiliye şiiridir. Araplar şiiri, kafiyeli

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belagâtı Ana Bilim Dalı, afra_4685@hotmail.com.

[1] Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi I (Cahiliye Dönemi)*, Fenomen Yay., Erzurum 2012, 11-12.

[2] Goldziher, Ignac, *Klasik Arap Literatürü*, 21.

ve vezinli söz diye tarif etmiştir. Şiir Arapların dışarıdan almayıp yani ulum-ı dahîleden olmayıp, kendi geliştirdikleri bir bilim ve sanat dalıdır. Şüphe yoktur ki her milletin kendine has özellikleri ihtiva eden bir şiiri ve edebiyatı bulunmaktadır. Arapların Cahiliye çağındaki durumlarını yansıtan şiir, nesir gibi eserler m. V. Asrın ortalarına kadar varır.[3] Köklü bir zamana dayandığını söyleyebiliriz. Bu dönemde işlenen konulardan birçoğunun duygu, savaş ve intikam içerikli şiirler olması sebebiyle bu milletin şairane düşünüşe sahip olduğunu, onların şairlik duygusunun sanki doğuştan verildiğini söyleyebiliriz. Araplar şiiri ilk önce darb-ı meseller şeklinde ezberleyip bunları aralarında kullanmak üzere kısa ibareler şeklinde düzenlemişlerdir. İçinde hikemî düşünce taşıyan meseller de şiire dâhil edilebilir. Hikemî şiirlerin özelliğine göre, bu şiirler, okuyucuya hitap etmesi, insana doğruyu, güzeli göstermeye yönelik görüş bildiren didaktik içeriklere de yer verilen bir şiir tarzıdır. Bu kısa sözlere, zamanla aynı büyüklükte ikinci bir söz katılmış ve böylece şiirlerin en küçük birimi olan beytler, ardından da basit recez vezni ortaya çıkmıştır. Arap şiirinde gerçekleşen bu gelişme ve ilerleme belli bir süre sonra kaside, gazel ve mersiye gibi şiir türlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.[4] Şairlerin durumlarını inceleyecek olursak; Cahiliye şairleri deyince akla ilk olarak savaş, medh, aşk, kadın ve şarap tasvirleri gelir. Çünkü şairlerin yaşadıkları ortam ve olaylar bu konuları işlemeye zemin hazırlamıştır. Şairler, Araplarda kutsallık ifade edecek dereceye gelmiştir. Arap şairleri, varlıklarını ve sanatlarını kabileleri uğruna vakfederek bütün güçleriyle kabile lehine gayret sarfetmeyi kendilerine zorunlu bir vazife telakki etmişlerdir. Onun için kabilesinin övünmesiyle övünmek, gazabıyla gazaplanmak esastır. Eğer böyle davranmazsa kınanmaya müstehak olur. Nitekim sanatını kabilesi için icra etmeyip şahsî kazanç karşılığında başka kabileleri methetmeki şairler için kınanma sebebi olmuştur.[5] Öyleyse bu durum, şair ve şiirin kutsal sayılabilecek duruma geldiğini gösterir.

A. Cahiliye Dönemi Şairlerinden İmruu'l-Kays' ın Hayatı(إمرؤ القيس بن حجر)

Cahiliye Devri'nin tanınmış Arap şairlerinden biridir İmruu'l-Kays. Necid' de doğdu. Kinde'nin son hükümdarı Hucr'un oğludur. Soyu Güney Arabistan'da yerleştikleri kabul edilen Kahtânîler' e dayanır. Kabilesinin Yemâme bölgesinde Muşakkar denilen yerde veya Himyerîler zamanında Hadramut' a yerleştiği bilinmektedir. Asıl adının Hunduc, Adî veya Müleyke olduğu kaydedilmektedir.[6] İmruu'l Kays onun lakabı olup "şiddet adamı, Tanrı Kays' ın kulu, Kaysoğulları kabilesinden bir kişi" anlamlarına gelir. Annesi Fâtıma, Tağlib oğullarından Rebîa'nın kızıdır. Başka bir rivayete göre, İmruu'l-Kays, Rabî'a'nın iki oğlu olan Mühelhil ve Kuleyb'in kızkardeşlerinin oğludur. Mühelhil ve Kuleyb etrafında örülmüş oldukça uzun bir

---

[3] Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi I (Cahiliye Dönemi*), Fenomen Yay., Erzurum 2012, 10.
[4] Cevâd Ali, *el-Mufassal* 8/ 354-371; Hitti, Philip, *İslâm Tarihi*, I, 138-139.
[5] Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi I* (*Cahiliye Dönemi*), Fenomen Yay., Erzurum 2012. 72-75, 93, 129-133.
[6] Merzübânî, *el-Müveşşah* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvi), Kahire 1385/1965, 26-44.

hikaye bulunmaktadır. Bu *el-Besûs*[7] kıssasıdır. Kıssacıların söylediklerine göre bu savaş kırk yıl devam etmiş ve iki kardeş kabile olan Bekr ve Tağlib arasındaki ilişkileri bozmuştur.[8] Arap edebiyatında, bilhassa Eyyâmu'l-arab adı verilen savaşlardaki kahramanlığı ile meşhur olan Kuleyb (öl. 492) ve el-Muhelhil (öl. 534), İmruu'l-Kays'ın dayısıdır. Rivayete göre babası Hucr, İmruu'l-Kays'ı aşk maceralarından, bilahassa 'Uzre Oğulları kabilesinden' Ubeyd kızı Fâtıma için söylediği aşk şiirlerinden dolayı yanından kovmuş, hatta azatlı kölesi Rebî'a'yı onu öldürmekle görevlendirmiş, fakat Rebî'a onun yerine bir sığır yavrusunu keserek hayvanın gözlerini Hucr'a getirmiştir.[9] Bizans kralının hediye ettiği zehirli gömleğin etkisiyle vücudunu yara ve çıbanlar kapladığından "zü'l-kurûh" (yaralı adam) ve babasının intikamını almak için yardım talep etmek üzere kabile kabile, ülke ülke, dolaşması ya da serseri bir hayat yaşaması sebebiyle "el-melikü'd-dıllîl" (şaşkın / sapkın kral) lakaplarını da almıştır. Zehirli gömleğin etkisiyle İmruu'l-Kays'ın, 565 yılında intikam sonucu öldürüldüğü söylenir. İmruu'l-Kays'ın ölüm haberini alan Bizans hükümdarı, kabri üzerine bir heykel dikmiş ve bu heykel, Abbasi halifesi el-Memûn dönemine kadar gelmiştir. Anadolu'ya gelen el-Memûn'un bu heykeli görmüş olduğu anlatılır.[10] İmruu'l-Kays Arap ülkelerinin çoğunu gezmiştir. Arap Yarımadası'nın dışına kadar çıkıp İstanbul'a kadar geldiği söylenir. Biraz da İmruu'l-Kays'ın şiir tasvirlerinden ve dininden bahsedecek olursak, İmruu'l-Kays istiâre, teşbih sanatında, eşyaları ve nesneleri vasıflandırma konusunda ilklerdendir. O şiirlerinde ağlayan ve ağlatan biridir. Kadınları tasvirinde onları yumurtanın akına benzetmiştir. Keçinin boynuzlarını âsâya benzetmiştir. İmruu'l-Kays önceden putperest biriydi. Fakat samimi bir putperest değildi. Çünkü rivayetlere göre babasının taptığı putu 3'e bölüp farklı amaçlarda kullandığı söylenilir. Mesela kırdığı bir putu şarap kadehi olarak kullandığı söylenir. Başlangıçta kötü bir hayatı olan İmruu'l-Kays, İslâmdan sonra geçmişin kötü izlerini silmek istemiştir. Gençliğini ve hatıralarını, savaş ve intikam duygularını Divan'ına yansıtmıştır. İmrul Kays İslâm öncesi yaşamış ve Arap dilini, söze güç vererek ustalıkla kullanmıştır. Yazdığı gazel, kaside ve platonik şiirlerinde emsalsiz bir üslup vardır. Yazdıkları daima Kâbe kapısına asılan şiirlerden biri olurdu. Kendisinden asırlarca sonra gelen şairleri bile etkiledi. Geriye bıraktığı "Muallaka" adlı eseri 1944 yılında "Yedi Askı" olarak günümüz Türkçesine çevrildi. Hayattayken edebiyat çevrelerince hayranlıkla karşılandığı gibi ölümünden sonra da sevilerek okundu. Hz. Ali (ra) tarafından şiirleri ve güçlü anlatımı övüldü. Peygamber efendimiz (asm) tarafından da Arap şairlerinin öncüsü olarak nitelendirildi. Kadın ve içkiyle dolu zevkperest-hedonist bir hayat yaşadı fakat bohem ve şairane kimliği ve etkileyici şiirleriyle günümüze kadar ulaşmayı başardı. "Muallaka" adlı eseri değişik dillere çevrildi. Kasidelerinde

---

[7] *Harb'ul-Besûs*: (494-534). Tağlib'li Kuleyb'in Bekr'den bir kadının el-Besûs adındaki bir devenin öldürülmesi yüzünden Tağlib ve Bekr kabileleri arasında kırk yıl devam eden savaş. *el-Mu'cemu'l-'Arabiyyu'l-Esâsî*, 156.

[8] İbn'ul-Esîr, *el-Kâmil*, c. 1, 187 vd.

[9] Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi I (Cahiliye Dönemi)*, Fenomen Yay., Erzurum 2012. 183.

[10] Savran, Ahmet, *''İmruu'l-Kays b. Hucr''*, DİA, 22, 237-238.

terennüm ettiği belagat ve estetikle asırlar önce filolojik açıdan gelişimini tamamlamış olan Arap şiirini kendi belirlediği kurallara bağladı.

Edebi kişiliği ve yetenekleriyle Cahiliye Dönemi'nde Irakta tertiplenen "Mihrican-El Merbid Leyeliş-Şi'r", Mihrican şiir gecelerinde Basralı alim ve şairlerin övgüsünü kazandı. Hatta Basralı alimler eserlerinde Kays'ın şiirlerinden örnekler vererek onu methettiler. Derin duygusallığından söz ettiler. Gençliğinde ayrıldığı sevgilisinin yürüdüğü yollardan geçerken durup gözyaşı döktüğünü ve irticalen söylediği kasidelerle etrafında toplanan yol arkadaşlarını kendisiyle birlikte ağlattığını yine bize Basralı şairler naklediyor. Birinci Türkiye Cumhuriyeti meclisinde milletvekili olan İstiklal Marşı şairi Mehmet Akif, misafir olarak kaldığı Taceddin Dergahından Ulustaki Meclis binasına giderken günde bir kere Hıdırlık tepesindeki İmrul Kaysı gördüğünü söyler.[11] Tarihçilerin belirleyemediği bir tarihte İmruu'l-Kays'ın Ankara'da bulunduğu söylenir. Kabri Ankara Hıdırdık'tadır.[12]

B-) İmruu'l-Kays'ın Eserleri 1. Cahiliye Dönemi Kasîdesi

Cahiliye Devri yaratıcı Ara şiiri, tamamen kendisine mahsus bir türü, yani kasideyi geliştirdi. Bu kelime 'kasada' (bir şeye doğru gitmek, bir amaca ulaşmaya çalışmak) fiilinden türetilmiştir. Kasîde adı, bu tür şiirin temel özelliğini göstermektedir. Şair, şiirinin konusuna doğrudan doğruya girmeyip, amacına oldukça karmaşık ve dolambaçlı bir yoldan erişir. Kasîde çok eski zamanlardan beri, geleneksel ve katı bir üçlü yapı geliştirmiştir. Bu yapı içinde şair, her zaman harfiyen uygulamak zorunda kaldığı temel yapısal özelliği ihmal etmeksizin, kendisine belirli bir serbestlik bırakmıştı. Her kaside, şu üç bölümü takip eder:

a-) İlk konu, şairin, geçmişte olan deneyimlerini hüzünlü bir biçimde anımsayışıdır: Çölde dolaşırken bir zamanlar arkadaşları ve sevdikleri ile beraber güzel günler geçirdiği bir yere gelir, bu yerin kalıntılarına ve arkadaşlarından ayrılmasına üzülür ve ağlar.

b-) Şair daha sonra, konu dışı bile olsalar, şiirin asıl çatısını oluşturan diğer konulara geçer. Arkadaşlarının ısrarı üzerine, anıları üzüntü veren bu yerden ayrılarak bir yolculuğa çıkar. Gezinti sırasında başından geçen olayları, en ince ayrıntılarına kadar anlatır. Bir bakarsınız şarap içmekten keyif alır, sonra bir hayvan kızartma ya da av partisine katılma şansı bulur ya da şimşekli bir fırtınaya yakalanır. Çöl hayvanlarını da içine alan içeriklerde vardır. İşte bütün bu bölümler, çok güçlü betimlemeler ve ince ayrıntılarla anlatılmaktadır.

c-) Şair, yalnızca bu tür konu dışına çıkmalarla asıl amacına ulaşmış olur: Ya soylu atalarını, onların kahramanlıklarını, cömertliklerini övüp, gerçek Arap asilzâdesinin niteliklerini

---

[11] Sılay, Mehmet, *İmruül-Kays*, Türkiye Yazarlar Birliği, 2012.

[12] el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec, *el-Eğânî*, Beyrut, m. 1955. Yasin Eyyûbî, ''*İmruu'l-Kays'ın Divanı: Tarih, Şahıslar ve Kültürler*'', *el-Arabiyye, Dergisi,* 656 2013/7.

oluşturan bütün iyi özellik ve faziletlerin üzerinde durarak, kendisini hayal kırıklığına uğratan önemli bir kimseyi ya da düşman bir kabileyi yerecektir.[13]

Konuların çeşitli olması dolayısıyla kasidelerin uzunluğu da hayli fazladır.

1.1. Muallaka Şairleri ve Şiirleri

Muallakalar, Cahiliye Dönemi'nde, her biri, sahibinin en güzel parçası olarak kabul edilen, çoğunluğa göre yedi şaire ait şiir koleksiyonuna verilen addır. Rivayete göre bu şiirler, Cahiliye Dönemi'nde kurulan 'Ukâz' gibi panayırlarda her yıl düzenlenen şiir yarışmalarında seçilmiş, mısır keten bezinden yapılmış tomarlara altın suyu ile yazılarak Kabe'nin duvarına asılmıştır. Bu şiirler bilahare İslâmî dönemde Hammâd er-Râviye (öl. 772) tarafından bir araya getirilmiştir.[14] Söz konusu şiirlerin niçin muallaka olarak adlandırıldığı alimler arasında tartışma konusu olmuş, bazıları bu şiirlerin Kabe duvarına asıldığı için bu isimle anıldığını ileri sürerken, bazıları da bu ismin ilk defa İbn 'Abd Rabbihî (öl. 940)'nin el-'Ikdu'l-ferîd adlı eserinde geçtiğini belirterek bu ismin daha önce bilinmediğini ve İslâmî dönemde ''Mu'allak'' kelimesinin manasını izah etmek için de bu şiirlerin Kabe duvarına asıldığı fikrinin uydurulduğunu ileri sürmüşlerdir. Başta İngiliz müsteşrik Reynold Alleyne Nicholson (öl. 1945)[15] olmak üzere Alman müsteşrik Theodor Nöldeke (öl. 1930) ve İngiliz müsteşrik Charles James Lyall (öl. 1920) gibi bazı alimler de bu ismin ''değerli şey'' anlamına gelen Arapça 'علق' : ''Ilk'' kelimesinden türediği görüşüne varmaktadır.[16] Bu görüşe göre değerli görülen şiirler panayırlarda yer almıştır. Muallakaların sayısı hakkında yedi ile on arasında bir rakam verilmektedir. Klasik kaside şeklinde yazıldıkları için beyit sayıları altmış ile yüz arasında değişmektedir. Kasîdelerin özelliği bütün beyitlerinde aynı kafiyenin tekrar edilmesidir. Muallakaların hepsi ortak şiir diliyle yani fasih dil ile kaleme alınmışlardır. Muallaka şiirleri tamamen klasik kasîde tarzında yazılmıştır.[17] Bu nazım şeklinin hususiyeti (takriben 60 ilâ 100 beyit), bütün parçada, mısraların sonlarında tek bir kafiye tekerrürünün olmasıdır ve keza aynı kafiye, ilk mısranın, ilk yarısının sonunda vaki olur ve kaside; şairin, eski sevgilisinin hatırasını anmaya çağırdığı ''nesîb'' adı verilen romantik bir başlangıç teşkil eden kısa bir pasaj ile başlar. Bunu ilk defa icat ederek kullananın ''İmruu'l-Kays'' olduğu söylenir. [18]Bu eşsiz eserler günümüze kadar pek çok kişi tarafından Arapça olarak şerh edilmiştir. Batı dünyasında da ilgi gören Muallakalar, gerek bölüm bölüm, gerekse tamamı ilgi görmüş İngilizce, Almanca, Fransızca ve Rusça gibi dillere çevrilmiştir.

1.2. İmruu'l-Kays ve Kasîdesi

---

[13] Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, 19.

[14] Nâsıruddîn el-Esed, Masâdiru'ş-şi 'ri'l-câhilî, 169-172.

[15] Nicholson, Reynold Alleyne, *A Literary History of the Arabs,* 101.

[16] Beeston, Alfred F. L. ''Muallakât'', çev. Süleyman Tülücü, Atatürk Üniv. İslâmi İlimler Fak. Dergisi, Ankara, Sayı 3/1979, 420.

[17] Tülücü, Süleyman, *Muallakat ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografi Denemesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Erzurum, 2005, 23/1-70.

[18] Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi I* (*Cahiliye Dönemi),* 179-180.

İmruu'l-Kays, muallaka şairlerinin birincisi olup Arap edebiyatı kaynaklarında büyük şairlerden biri olarak zikredilir. Yapılan şair tasniflerinde o, daima ilk sırayı almıştır. Onun şiirlerinde sonrada yaşaya şairlere çığır açan birçok yenilikler vardır ve mesela şiirinde ilk defa kısasî tarzı işlediği görülür. Bu tarz daha sonra en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Kasîdeye ''قفا: (Gıfâ), *Durunuz*'' şeklinde iki kişiye seslenerek başlama usulünü getirmiştir. Araplarda ilk defa el-Muhelhil kaside şeklinde uzun şiir söylemiş, böylece daha önce recezle sınırlı olan şiir gelişmiş, İmruu'l-Kays bu şiir sanatını belirli kaidelere bağlayan ilk şair olmuştur. Çünkü recez ritim bakımından değişken, fakat nazmı kolay bir vezin niteliği taşımaktadır. Cahiliye şairleri bu vezni çok kullanmıştır.

İmruu'l-Kays birinci tabaka şairlerindendir. Şiirlerinde fasih bir dil ve güzel bir üslup kullanmış, teşbih ve istiare sanatlarını kullanmada maharet göstermiştir. Mükemmel bir tasvir gücüne sahip olan şair, gazeli ilk defa uzun bir şekilde aşağı yukarı bütün kasideye hakim olacak şekilde kullanmış, şiirlerinde o dönem şairlerinin şiirlerinde görülmeyen çok ince tahayyüllere, zarif ibarelere ve teşbihlere yer vermiştir. Onun şiirleri icaz, akıcılık ve incelik gibi unsurların yanında teşbihlerindeki kudret ve ifade gücü, bilhassa bazen tek beyitte iki teşbihi sığdıracak bir kabiliyet göstermiş olması bakımından değer taşımaktadır. Edebiyat tenkitçileri onun

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ ومَنْزِلِ * بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

-*''Durun, sevgilinin ve onun Dahûl ile Havmel arasındaki Sıkt'ul-Liva'da bulunan yurdunun hatırasına ağlayalım''* şeklinde beytini değerlendirirken *''İmruu'l-Kays tek beyitte hem durmuş ve arkadaşlarının durmasını istemiş, hem ağlamış ve arkadaşlarının ağlamasını istemiş, hem de sevgiliyi ve onun terk ettiği diyarı zikretmiştir''* diyerek hayranlıklarını ifade etmişlerdir. Onun, muhtelif yer ve tarihlerde basılan bir şiir divanı vardır.

İmruu'l-Kays, muallakasına terk edilmiş diyarla başlar, sevgilisi Uneyza'yı zikreder, sonra tabiat tasvirlerine geçer, uzun bacaklı, ince karınlı deve kuşuna benzettiği atının vahşi hayvanlarla dolu yerleri nasıl geçtiğini vs. anlatır. Şiirini kaygılı bir gece, tehlikeli yolculuk, at, av, bulut ve sel tasvirleriyle tamamlar. Şairin, diğer muallakalarla birlikte ve müstakil olarak birçok dile de çevrilen; ez-Zevzenî tarafından tespit edilen şekliyle 81 beyit olup aruzun Tavil bahriyle nazmedilmiş muallakasının bazı beyitleri şöyledir:[19]

١-قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ ومَنْزِلِ * بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

٢- تَرَى بَعَرَ الأَرْآمِ فِي عَرَصَاتِهَا * وَقِيْعَانِهَا كَأَنَّهُ حَبُّ فُلْفُلِ

[19] İmruu'l-Kays'ın hayatı ve şiirleri hak. geniş bilgi için bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ*, I, 50-57; el-Merzubânî, *el-Muvaşşah*, 27-38; el-İsfehânî, *el-Ağanî*, 9, 76-103; CI. Huart, *''İmruu'l-Kays''*, İA, V-II, 987-988; Abdurrahmân Fehmî, *Medresetu'l-'arab*, s. 80-82; Brockelmann, *GAL*, Suppl., 1, 48; Mârûn 'Abbûd, *Edebu'l-'arab*, 62-65; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 351-352; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, I, 116-122; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî (el-'Asru'l-câhilî)*, 232-265; Muhtar, *''İmruu'l-Kays''*, Doğu Dilleri, C. I, Sayı 2, (1966), 177-193; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târîhi'l-edebi'l-'arabî (el-Edebu'l-kadim)*,175-188; 'Inâd Ğazvân, *el-Edebu'l-'arabî*, 57-62; Tülücü, Süleyman, *Muallakât ve Şairleri Üzerinde İncelemeler*, 31-52; Savran, Ahmet, *''İmruükays b. Hucr''*, DİA, 22, 237-238.

٣ – فَتُوضِحَ فَالمِقْراةِ لَمْ يَعْفُ رَسْمُها * لِمَا نَسَجَتْها مِنْ جَنُوبٍ وَشَمْأَلِ

٤ – كَأَنِّي غَداةَ البَيْنِ يَوْمَ تَحَمَّلُوا * لَدَى سَمُراتِ الحَيِّ نَاقِفُ حَنْظَلِ

٥ – وُقُوفًا بِها صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيَّهُمْ * يَقُولُونَ لا تَهْلِكْ أَسًى وتَجَمَّلِ

٦ – وإنَّ شِفائِي عَبْرَةٌ مُهَراقَةٌ * فَهَلْ عِنْدَ رَسْمٍ دارِسٍ مِنْ مُعَوَّلِ

٧– كَدَأْبِكَ مِنْ أُمِّ الحُوَيْرِثِ قَبْلَهَا وَجارَتِهَا أُمِّ الرَّبَابِ بِمَأْسَلِ *

٨– إِذَا قَامَتَا تَضَوَّعَ المِسْكُ مِنْهُمَا * نَسِيْمَ الصَّبَا جاءَتْ بِرَيَّا القَرَنْفُلِ

1-Durun, sevgilinin ve onun ed-Dahûl ile Havmel arasındaki Sıktu'l-Livâ'da bulunan hatırasına ağlayalım,
2-Tûdih ve el-Mikrât'a kadar uzanan, güney ve kuzey rüzgarlarının dokuması sayesinde henüz izleri silinmemiş olan hatırasına ağlayalım.
3-Sevgilinin yurdunun geniş alanlarında ve oradaki su birikintilerinde, bembeyaz ceylanların karabiber tanesine benzeyen gübrelerini görürsün.
4-Göçlerini yükledikleri günkü ayrılık sabahında ben, adeta yörenin deve dikeni ağaçlarının yanında, Ebûcehil karpuzu oyar gibi(gözyaşı döküyor) idim.
5-Arkadaşlarımsa orada bineklerinin üzerinde çevremi sararak:''kendini üzüntüyle helâk etme, metîn ol!'' diyorlardı.
6-Benim şifam bol bol gözyaşı dökmektir. Fakat silinip giden izlerin yanında ağlamak neye yarar?
7-(Senin bu sevgiline ağlaman) tıpkı bundan önce Me'se Dağındaki Ummu'l-Huveyris ve komşusu Ummu'r-Rebâb'ı sevdiğinde uğradığın akibet gibi oldu.
8-Kalktıklarında her ikisinden de etrafa, karanfil kokuları getiren sabâ rüzgarının eşişi gibi misk kokuları yayılırdı.

Şiirden de anlaşılacağı gibi, bu duygu dolu şiirde, his, zaman, mekan, aşk, çöl ve deve tasfirleri dîvana da oldukça yansımıştır. Arkadaşlarıyla geçirdikleri vakit üzerine bile şiir yazılmıştır. Teşbih sanatları oldukça kullanılmıştır. Çünkü şiirlerinde eşyaları ve nesneleri vasıflandırmıştır. Doğanın tasvirlerine de bolca yer verilmiştir. Bu asırlar öncesi dönemde böylesi duygu dolu şiirler insanı şaşırtmıyor değil.

C-) İmruu'l-Kays'ın Arap Dilindeki Yeri

Kendilerinden büyük çapta rivayet edilen ve râvilerin ayrıntılı bir şekilde haberler naklettiği şairler içinde en eskisi, muhtemelen İmruu'l-Kays'tır.[20] Arap ülkelerinin çoğunu gezmiştir. Arap Yarımadası'nın dışına kadar çıkıp İstanbul'a kadar geldiği söylenir. İmruu'l-Kays'ın Arap kabileleri arasında gezip dolaşmasına temas eden ve şiir yorumunda kabilelerin birbiriyle rekabetleri ve her kabilenin kendisi için mümkün olabilecek en büyük şeref ve üstünlüğe sahip olduklarını ispatlamaya çalıştıkları görülmüştür,[21] İmruu'l-Kays, Arap şiirini belli kurallara

---

[20] Hüseyin, Tâhâ, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, 132.
[21] El-İsfehânî, a. g. e., Cilt 8/70.

bağlayan ve kafiye düzeni için esaslar koyan şair olarak bilinir. İslâmiyet'in zuhuru ve Peygamberimizin doğumundan evvel ölmüş bulunan, yani fetret devrinde yaşayan şair hakkında, ölümünden çok sonraları da devam eden övgüler ve menkîbeler şöhretinin daha da yayılmasını netice verdi. Şiirlerinin Peygamber Efendimiz (asm) ve Hazreti Ali (ra) tarafından övülmesi, Peygamber Efendimiz tarafından Arap şairlerinin öncüsü olarak nitelendirilmesi şöhretini daha da arttırdı.[22]

Bedevi bir hayat yaşamasına rağmen, yazmış olduğu şiirleriyle şöhreti günümüze kadar ulaştı. Muallakasının da arasında bulunduğu eserleri muhtelif zamanlarda basıldı ve değişik dillere tercüme edildi. Eserlerindeki belagat, asırlar sonra bile alimlerin dikkatini çekti ve sanatlarındaki incelik bir çok alim tarafından tam olarak anlaşılamadı. Bediüzzaman, Sekkaki gibi bir belagat dâhisinin bile, İmruülkays veya başka bir bedevinin sergilemiş bulundukları belagat inceliklerini kavrayamadığını belirtmektedir.[23]

Önemli bir muhadram şairi olan İmruu'l-Kays, halk için, edebiyat tenkitçileri için, tarihi kaynaklara konu olmak için, şiir vezinleri için, şiirdeki üslup için, eski zamanda yaşanılan dinler için, sevgi ve aşkın muhatapları için günümüze kadar ulaşabilen eserleri, ele alınabilecek en güzel örneklerden biridir.

---

[22] Savran, Ahmet, ''*İmruu'l-Kays b. Hucr*'', İA, Cilt 22/ 238.
[23] Nursî, Said, *İşârâtü'l-İ'câz,* Sayı 46.

KAYNAKÇA

Abdurrahmân Fehmî, *Medresetu'l-'arab*, 80-82.

Beeston, Alfred, F. L. ''Muallakât'', çev. Süleyman Tülücü, Atatürk Üniv. İslâmi İlimler Fak. Dergisi, 3/420, Ankara, 1979.

Brockelmann, *GAL*, Suppl., 1/48.

Cevâd Ali, *Mufassal*, 8/354-371.

CI. Huart, ''*İmruu'l-Kays*'', İA, V-II/ 987-988.

Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi I (Cahiliye Dönemi),* Fenomen Yay., Erzurum 2012. 10-133.

Goldziher, Ignac, *Klasik Arap Literatürü*, 19-21.

Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târîhi'l-edebi'l-'arabî (el-Edebu'l-kadim)*, 175-188.

Hitti, Philip, *İslâm Tarihi*, I/138-139.

Hüseyin, Tâhâ, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, 132.

İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ*, 1/ 50-57.

İbn'ul Esîr, Kâmil, 1/187.

Inâd Ğazvân, *el-Edebu'l-'arabî*, 57-62

İsfehânî, Eb'ul-Ferec, *el-Eğânî*, 9/70,76-103, Beyrut, m. 1955. Yasin Eyyûbî, ''*İmruu'l-Kays'ın Divanı: Tarih, Şahıslar ve Kültürler*'', *el-Arabiyye* Dergisi, 656, 2013/7.

Mârûn 'Abbûd, *Edebu'l-'arab*, 62-65.

Merzübânî, *el-Müveşşah* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvi), Kahire 1385/1965, 26-44.

Muhtar, ''*İmruu'l-Kays*'', Doğu Dilleri, 1, 2/177-193, 1966.

Nâsıruddîn el-Esed, *Masâdiru'ş-şi 'ri'l-câhilî*, 169-172.

Nicholson, Reynold Alleyne, *A Literary History of the Arabs*, 101.

Nursî, Said, *İşârâtü'l-İ'câz*, 46.

Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, 1/116-122.

Savran, Ahmet, ''*İmruu'l-Kays b. Hucr*'', DİA, 22/237-238.

Sılay, Mehmet, İmruül-Kays, Türkiye Yazarlar Birliği, 2012.

Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî* (*el-'Asru'l-câhilî*), 232-265.

Tülücü, Süleyman, *Muallakât ve Şairleri Üzerinde İncelemeler*, 31-52.

Tülücü, Süleyman, *Muallakat ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografi Denemesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2005, 23/1-70.

Ziriklî, *el-A'lâm*, 1, 351-352.

V. BÖLÜM

CAHİLİYEDE İLİMLER

CAHİLİYE TOPLUMUNDA ŞİİR ve ŞAİR*

Mevlüt Uzut*

A. Cahiliye, Şiir ve Şiirle İlgili Kavramların Sözlük ve Terim Anlamları

"جاهلية" sözcüğü "لهج" kökünden mastar olarak gelmiştir. Terim anlamı ise; İslâm'dan önceki putperestlik, İslâm öncesi devre olarak ifade edilmişti.[1] " لهاج" kelimesi ise arif olmayan kimse, arifin dışındaki şahıslar anlamındadır. Muhammed b. Zübeyr'in ifadesiyle, düşüncesizce hareket eden, istikrarsız olan, hakkı yok edici ve giderici anlamına gelmektedir.[2] İbn Manzur'a göre ise Cahiliye'den maksad; İslâm'ın henüz gelmediği, yani fetret zamanı anlamına gelmektedir.[3] Bununla birlikte Cahiliye, sadece İslâm'ın ortaya çıkmadan önceki devresini ifade etmez, insanın Müslüman olmazdan önceki hayatını da yansıtır ve İslâmiyet'in prensipleriyle tamamen zıttır diyenler de olmuştur.[4] Bu nedenle genellikle Arapların İslâm'dan önceki dönemine "Cahiliye" denmiştir.[5]

"رعش" ise kendisiyle vezin ve kafiye kastedilen sözdür. Bu hâliyle diğer söz türlerinden ayrılır. Çoğulu "راعشا" dır.[6] Ayrıca şiir, sözün nazmedilmiş hâlidir. Vezin ve kafiye üstünlüğünden dolayı, sözden üstün görülmüştür. Bu ifadelerden ayrı olarak şiir, hayal gücü ve duygu bileşeninden oluşan sözler olarak da ifade edilmiştir. İnsan fikrinin sanatsal ve maddesel bir tabiridir şeklinde de denilmiştir.[7] Şunu da belirtmek gerekir ki şiir, sanıldığı gibi kolay ve sade bir olgu olmayıp, aksine son derece girift ve karmaşık bir kavramdır. Her şeyden önce o, her dilde pek

---

* Bu bildiri "Şair ve Şiirlerle İlgili Rivayetlerin Tahric ve Tenkidi" adlı yüksek lisans tezimden üretilmiştir.

* Doktora Öğrencisi. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, mevlut.uzut@dicle.edu.tr.

[1] İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mukrim, *Lisanü'l–'Arab*, I-XV Beyrut ts., c. III, s. 228 Bkz. Mutçalı, Serdar, *el-Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-Hadis*, Dağarcık Yayınevi, İstanbul 1995, s. 137.

[2] Muhammed b. Zübeyr, *Sicillu Esmai'l-'Arap*, Camiatü's-Sultan Kâbus, Lübnan, 1991, c. I, s. 298.

[3] İbn Manzur,a. g. e., XI, s. 229.

[4] Toshikiko Izutsu, *Kur'anda Allah ve İnsan* (çev. Süleyman Ateş), AÜİF Yayınları, Ankara, 1975, s. 190.

[5] Fayda Mustafa, "Cahiliye" DİA, VII İstanbul, 1993, s. 17.

[6] Luis Maluf, *el-Müncid fi Lugati fi İ'lam*, y. y., 1982, s. 391; el-Kalkeşandi, Ebu'l Abbas Ahmet b. Ali, *Subhü'l- 'A'şa fi Sinaati'l-İnşa*, Müessesetü'l-Mısriyye, Mısır 1963, I, s. 274.

[7] Emil Bedi' Yakub, *Mevsuatu Ulumi'l- lugati'l Arabiyye*, I-X, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut/Lübnan. 2006, VI, s. 107.

çok terimi ve geleneği olan bir sanattır.[8] İbn Kuteybe de; "*En hayırlı şiir kendinde seni gösterendir" der ve şu kıssayı anlatarak şiirin manasına farklı bir boyut kazandırmıştır. Bir A'rabi (Bedevi) kendisi için bir şiir inşad etmişti. Daha sonra kendisine, şiirini nasıl buldun diye sorulunca o da, şiir, tadı olmayıp sarhoş eden şeydir*"[9] demiştir. Yine Araplar şiiri tasvir ederken, onu en güzel ve en değerli ipekli kumaşlardan yapılmış rengârenk işlemeli elbiselere benzetmişlerdir.[10]

Bu açıdan Araplar şiire o kadar ehemmiyet vermişler ki nazil olan Kur'an'a da bu pencereden bakarak ona da şiir benzetmesi yapmışlardı. Ancak Râğib el-İsfehani'ye (ö. 425) göre; "Araplar'ın Kur'an'a şiir demelerinin nedeni, Kur'an'ın gerçekten şiir olduğuna inanmalarından değil, onu yalan sözler olmakla itham etmelerindendir" demiştir. Zira ona göre, şiir ile yalan dile getirilir, şair de yalancı kimse demektir.[11] Bu düşünceden Arap şairlerinin maksadının Kur'an'ı ve Cenab-ı Hakk'ı kötülemek olduğu sonucunu çıkarmak mümkün olmakla birlikte, o dönemdeki tüm şiir ve şairlerin bu düşüncede olduğu sonucu da çıkartılmamalıdır.

"شاعر" kelimesi ise "شعر" kökünden ismi fail olarak gelmiş olup şiir söyleyen kimse anlamına gelmektedir. Çoğulu "شعراء"dır.[12] Diğer taraftan süte sahip olana "labin" ve hurmaya sahip olana da "tamir" denildiği gibi şiir sahibine de "شاعر " denilmiştir.[13] Ayrıca şair sözcüğü, hisseden, içinde duyan, idrak eden kimse anlamına da gelmektedir**.**[14] Goldziher de şair kelimesine: "*Tabiatüstü sihrî bir bilgiye sahip olan, sezişle bilen manasını vermiştir.*"[15] Özellikle Cahiliye Dönemi'nde Arapların, şiiri bir ilim, şairi de en büyük âlim olarak algıladıkları bilinmektedir. Bu nedenledir ki, o dönemde "ilim ve bilgi sahibi kimse" demek olan "şair" sözcüğünü şiir söyleyen kimseye özgü bir unvan hâline getirmişler ve şâirin, söylediklerini kendisine ilham eden şeytanları bulunduğuna inanmışlardır.[16] Yine bu dönemde şairlik müessesesi gelişmiş ve şairler daha geniş kitlelere şiir söyleyerek toplum üzerinde etkilerini ve nüfuzlarını artırmışlardır.

Şiirin dışında, şeklen şiire pek benzemeyen ancak yorum ve mana itibariyle de şiire yakın bir anlam taşıyan diğer bir söz söyleme sanatı ise recezdir. Kaynaklarda recez kelimesi şu şekilde açıklanmıştır: Kaynaklarımızda aruz sisteminden bir bahir diye söz edilmiştir. Aynı zamanda Recez aynı adı taşıyan bahrin üçüncü ve dördüncü aruzlarıyla nazmedilen bir beytin yarısı kadar veya daha kısa olan beyit şekilleriyle söylenmiş şiirler olarak da ifade edilmiştir.

---

[8] Yalar, Mehmet, *Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi (Mukayeseli ve Analitik bir Bakış)*, UÜİF Dergisi, 2002, c. XI, s. 104.

[9] İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineveri, *Uyunu'l Ahbar*, I-IV, Mısır 1988, c. II, s. 182.

[10] el-Câhız, Ebu Osman 'Amr b. el-Bahr, *el-Beyân Ve't-Tebyîn*, I-II, (Nşr. Abdusselam M. Hârûn), Kahire, 1968, c. I, s. 222.

[11] el-İsfehânî, Râğib Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahire, 1961, s. 262.

[12] İbrahim Enis-Abdülhâlim Müntasar ve Atiyye es-Sarahi, *el-Mü'cemü'l Vasit*, I-II, Darü'l-Emvac, Beyrut, 1990, s. 484.

[13] er-Razi, Ebu Abdullah Zeynü'd-din Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdülkadir, Muhtarü's-Sıhah, Darü'l-Hadis, Kahire 2003, s. 192.; İbn Manzûr, a. g. e, c. IV, s. 409.

[14] Mutçalı, *a.g.e*, s. 447.

[15] İgnaz Goldziher, *Kasik Arap Literatürü* (çev. Azmi Yüksel - Rahmi Er), İmaj Yayınları., Ankara 1993, s. 45.

[16] el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. İbrahim Şemsüddin, I-II, Beyrut, 1423, c. I, s. 78.

Çarşı ve pazarlarda günlük çalışmalar sırasındaki terennümler ve deveci ezgileri, savaş alanında yapılan atışma, sataşma ve meydan okumalar, kadınların savaşçılara yönelik teşvik veya serzeniş şiirleri, çocuklara söylenen oyun şarkıları ve ninniler hep bu şekilde dile getirilmiştir.[17]

Recez, yapısı itibariyle oluşan yeni kalıplardan çok fazla etkilenmeyerek, diğer şiir türlerinden farklılık göstermiştir. Şiir'in bu türü, diğer şiir çeşitleri gibi bir beyit ve mısra diyebileceğimiz sadece iki satırdan oluşmamıştır. Bir başka ifadeyle recez, mısra uzunluğunda ve birbiri ile kafiyeli kısa beyitler hâlinde oluşmuştur. recez Arap şiirinin en eski şekli kabul edildiği hâlde Cahiliye Devri'nden pek az recez, muhafaza edilebilmiştir. Çünkü bu şekil, deveci ezgileri, savaşçıların birbirlerine meydan okumaları, kadınların muhariplere serzenişleri, ninnileri gibi ani ilhamların irticalen ifadesinde kullanılmıştır. Yine bunların kısa şiirler olduğu ifade edilmiştir. Nabiğa, Züheyr, Antere, Tarafe, Alkame gibi birçok büyük şair'de receze rastlanmamıştır.[18]

B. Cahiliye Dönemi Araplarında Şiir

İklimin, insanın yapısı üzerinde oldukça etkili olduğu bilinmektedir. Bu durum kendini farklı şekillerde göstermiştir. Özellikle kendini huy, mizaç ve hafıza üzerinde etkili bir şekilde hissettirmiştir. Arabistan, baştanbaşa çöllerle kaplı bir bölge olduğundan buralarda yaşayan insanlar bu doğal ortamın havasından ve yapısından fıtri olarak etkilenmişlerdir. Kimisi olumlu yönden etkilenip faydalı faaliyetlerde bulunurken, kimisi de olumsuz bir şekilde bundan etkilenerek, hem kendisi, hem de çevresi bundan zarar görmüştür.

Cahiliye Dönemi denilince yukarıdaki cümleleri özetler mahiyette ilk olarak, bedevilik, yoksulluk, kızları diri diri toprağa gömmek, şiir söylemek gibi kavramlar aklımıza gelmektedir.

1. Arap Şiiri'nin Doğuşu

Şiir, bütün uygarlıklarda dinî ritüeller ve müzikle olan ilgisinden dolayı en kadim edebî ürün kabul edilmiştir. Çünkü şiir hayalin, nesir ise düşüncenin ürünüdür denmiştir. İnsanın psikolojik yapısında hayal düşünceden önce gelir. Edebî nesir şiirden doğmuştur. Nitekim hiçbir kitap telif edilmeden önce ve hiçbir edebi nesir ortada yok iken Homeros'un şiirleri terennüm edilmiştir. İslâm öncesi Arap şiiri panayır ve toplantılarda okunmuştur.[19] Bu durum bize şiirin başlangıcı hususunda ipucu vermiş olsa bile net bir durum söz konusu değildir. Bu durumda edebî nesrin başlangıcını tespit ettiğimiz takdirde, şiirin başlangıç noktasına bir adım daha yaklaşmış olacağız.

Edebî nesrin başlangıcı hakkında bazı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden biri şu şekildedir: En eski edebî nesir örnekleri hicri V. yüzyılın sonları ile VI. yüzyılın başlarına ait

---

[17] Topuzoğlu, Tevfik Rüşdü, "Recez", *DİA*, XXXIV, İstanbul, 2007, s. 509.

[18] Çetin, Nihat M., "Arap", *DİA*, III, İstanbul, 1991, s. 286-309.

[19] Vehbe el-Mecdi - Kamil el-Mühendis, *Mu'cemü'l-Müstelehati'l-Arabiyye fi'l-Lugati ve'l-Edeb*, Mektebetü'l- Lübnan, Beyrut, 1984, s. 118.; Daha geniş izah için Bkz. Şevki Dayf, *el-Asrü'l-Cahili*, Dârü'l-Maârif, 1965, s. 176-182.

olduğu söylenmiştir.[20] Dolayısıyla nesir şiirden teşekkül ettiğine göre şiirin belirtilen tarihlerden daha önce olması muhtemeldir.

Dünyanın hemen her yerinde ilk yazılı şiir, zihinde henüz yazıyla ilgili bir birikim oluşmadığı için zorunlu olarak, sözlü anlatımın yazıyla taklidinden ibaret olmuştur. Sözlü kalıplarla düşünme ve anlatım biçimi, bilincimize ve bilinç dışımıza derinden işlenmiş olduğundan, insanın eli kalem tutar tutmaz, hafızaya aldığı bu bilgilerin yok olmuş olması düşünülemeyeceğine göre,[21] bu sanatla ilgilenenler hafızalarına almış oldukları bu bilgileri yeri ve zamanı geldiğinde uygun bir tarzda yerli yerinde kullanmaya gayret göstermişlerdir.

Şiirle meşgul olanlar, yazmış oldukları şiirlerde bazen duygusal cümleler sarf ederken bazen de muhatabın durumuna göre şiire benzer bazı cümlelere yer vermişlerdir. Neticesinde bu işe gönül verenler bir sanat dalı olarak şiirin farklı pozisyonlarını gerçekleştirmek için sürekli bir gayret içerisinde olmuşlardır.

Bilindiği gibi sözlü kültürde pek az anlam uyuşmazlığı söz konusu olduğundan dolayı sözlük kullanılmamıştır. Her kelimenin anlamı Gady ve Watt'ın deyimiyle "anlamın anında onanmasıyla" yani kelimeler kullanıldıkları gerçek yaşam ortamıyla derhal kenetlenmişlerdir.[22] O dönemdeki insanlar meramlarını bu şekilde birbirlerine aktarmışlardır.

Bundandır ki olayların, önerilerin veya gerçeklerin soyut, dizimsel, sınıflandırıcı ve açıklayıcı bir çözümlemesi, okuma yazma bilmeden gerçekleşmemiştir. Yazıdan habersiz birincil sözlü kültürde yaşayan insanlar pek çok şeyi öğrenmişlerdir. Çoğu oldukça bilge bir kişiliğe sahip olmalarına rağmen "İnceleme" yapamamışlardır.[23]

Bedevi kültürde ve çöl ikliminde yaşayan Araplar bir yerde daimi durmak yerine, sürekli bir hareketlilik içerisinde kendilerini bulmuşlardır. Yani sürekli bir göçebe hayatı yaşamışlardır. Bundandır ki göçebeler, yerleşik hayat süren kimselerin yaptıkları faaliyetlerin bir kısmını yapamamışlardı. Bu yüzden musiki gibi sanat kabilinden olan ilimlerden mahrum kalmışlardı. Ancak tüm bu olumsuzluklara rağmen kendilerine göre farklı bir tarz geliştirmişlerdi. Göçebelik tabiatının sevkiyle, o dönemde yaşayan insanlar, şarkı ve şiirleri, terane ve nağmelerle ifade etmişlerdi. Bu şekilde develerini yürümeye teşvik eder mahiyette, vezinli sözler sarf etmişlerdi. Sarf edilen bu sözler özellikle gençler arasında süratle yayılmıştır. Arap gençleri nağme ve ahenklerle seslerini yükselterek söyledikleri bu ezgileri birtakım adlarla anmışlardı. Örneğin, şiirle söylediklerine "terennüm" veya "gına"; ahenk ve sesle olanına "tekbir"ya da "tehlil" adını vermişlerdi.[24]

---

[20] Durmuş, İsmail, "Şiir", *DİA*, XVII, İstanbul. 1998, s. 145.

[21] Wolter j. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür- Sözün Teknolojileşmesi* (Çev. Sema Postacıoğlu Banon), Metris Yayınları, İstanbul, 1995, s. 40.

[22] Wolter j. Ong, *a.g.e.*, s. 63.

[23] Wolter j. Ong, *a.g.e.*, s. 21.

[24] İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, I-II, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970, c. II, s. 432-434.

Eski şairler tarafından söylenen bu şiirlerin hususi bir ravisi, hatta bazen ravileri vardı. Şaire refakat eden ravi onun şiirini ezberler ve gerektiği zaman inşad ederdi. Ravilik, şiir sanatının, gelenek hâlindeki mektebi mahiyetindeydi. Yazının yetersizliği sebebiyle şiir, uzun zaman, daha çok hafızaya dayanan sözlü rivayet yoluyla bu raviler tarafından yayılıp korunmuştur. Ancak bu şiirler nakledilirken ister istemez bazı zaruri değişikliklere uğramıştır. Bunların büyük bir kısmı edebî mahsullerin bozulmadan korunabilecek bir yazıya aktarılmasına kadar unutulmuştur.[25] Unutulmayan kısmı ise tüm bu olumsuzluklara rağmen hafıza yönünden çok güçlü şairler tarafından değişik vesilelerle inşad edilerek bu şiirlerin unutulmayarak bize kadar ulaşılması sağlanmıştır.

Cahiliye Devri'nde Arabistan'da edebiyatı ve bilhassa şiiri teşvik eden vesileler ve çevreler vardı. Hatta sanatkârların birbirleriyle yarıştıkları müsabakalar bile vardı. Bir geleneği olduğu anlaşılan bu yarışmaları, her yıl kabileler arası savaşların, kavgaların kesildiği bir nevi mütareke devresi sayılan belli günlerde, Zülmecâz, Zülmecenne, Ukâz ve Dûmetü'l-Cendel gibi yerlerde kurulan panayırlarda yapılırdı. Zamanın en büyük şairinin hakemlik ettiği bu müsabakalar, şiirlerin yayılmasını ve yeni sanatkârların tanınmasını sağlardı. Miladi VI. yüzyıldan önce bazı şairler kabilelerinden ayrılarak birtakım koruyucular yanında gezgin övücüler hâline gelmişlerdi**.** Bu şartlar altında bile şairler, büyük nüfuz sahibi bir kimsenin yanında, yine bağlarını kesmediği kabilesinin menfaatlerini koruma yönünden kendisini mecbur hissetmekteydi. Böyle şairleri çeken, şehir hayatının oldukça hareketli olduğu merkezlerin başında miladi VI. yüzyılın ikinci yarınsından itibaren el-Mütelemmis (ö. 569), Tarafe (ö. 564), en-Nabiğatü'z-Zübyânî (ö. 604) ve Hassan (ö. 55/674) gibi şairlerin toplandıkları Lahmî ve Gassanî Melikleri'nin yaşadıkları mekânlardı. Çölden, bedevi muhitinden gelen şiir geleneği buralarda, bedevi şairin fazla sert ifadelerini yumuşatabilecek şehir hayatından doğmuş farklı bir hassasiyet ve zevke sahip olmakla beraber, yabancı tesirlere de açık bir vaziyet bulmuştu. En parlak devrini Lahmî Melik'i III. Nu'man'ın devrinde yaşayan Hîre'nin 602'de yıkılışından sonra, bilhassa Hicaz'ın muhtelif yerlerinde teşekkül eden merkezlerde şiir yine rağbet görmeye devam etmiştir.[26] Şiire gösterilen bu ilginin yanında asıl ün kazanan bu şiirleri inşad eden şairler olmuştur.

İslâm öncesi dönemin sosyolojik örgüsü içinde şair, çok yüksek ve etkileyici bir konuma sahipti. Genel kanı, sanatından o denli etkilenmişti ki, onun cin ve şeytan gibi tabiatüstü güçlerle ilişkisi olduğuna inanılırdı.[27] Sanatından beklenen, bir süvariden beklenenin aynıydı. Kısacası şair, kabileler arası mücadelede, kabilesini diğer kabilelere karşı savunurken ya da kabilesi karşı bir kabileye saldırırken kendisi âdeta bir silah olarak görülüyordu. Şairin işlevleri;

1. Kabilenin şan ve şerefini daima gündemde tutmak,
2. Kabilesinin savaş ve barıştaki başarılarından söz etmek,

---

[25] Çetin, a.g.m., s. 287.
[26] Çetin, *a.g.m.*, s. 287.
[27] Karaarslan, Nasuhi Ünal, "Şair", *DİA*, XXXVIII, İstanbul, 2010, s. 299.

3. Kabilesinin üyelerini cesaretlendirmek şeklindeydi.

Cahiliye Dönemi'nde şairin bu vasıflarının yanında şahsi bir methiye tarzı da olsa, gerçek yoğunluk kabile şerefi üzerineydi. Bunun yanı sıra insanı ve kâinatı kontrol eden yüce güce boyun eğme, ceza ve mükâfat içeren öldükten sonraki hayat inancı, diğerlerinin haklarına saygı gösterme, barış ruhunu çevreleyen, karanlığı delebilen ilk ışık belirtileri de bu minvalde değerlendirilebilir. Kabile şerefini yüceltmeye yönelik şiirler, daha çok Hire, Yesrib ve Taif gibi uygarlık merkezlerinde filizlenmekteydi. Bu yüzden gerçek dini düşünce ve duygu, Adiyy b. Zeyd'in şiirinde beyan ettiği gibi, şehir rahatlığını resimleyen şiirlerde bulunurdu.[28] Çünkü şehirlilerin göçebelere nispetle anlayışlı ve kavrayışlı olmaları, öğretim, hüner ve sanatının onların akıl ve fikirlerini aydınlatmış ve geliştirmiş olmasından ötürü yavaş yavaş bu şiir söyleme tarzının şehirlerle özdeşleşmesine sebebiyet vermişti. [29] Ancak tüm bunlara rağmen göçebeler şiir söylemeye daha yatkın bir vaziyetteydi. Çünkü başta dil olmak üzere göçebelerin yaşadığı olaylar, açık bir gökyüzü, çöl ve deve gibi çevre şartlarıyla iç içe olan bu şiir söyleme tarzı, çok müsait bir konumda olan eski Arap şairlerini kendi toplumlarında oldukça önemli bir mevkiye yükseltmişti. Bu yüzden bir kabile içinde bir şair ortaya çıktığında ziyafet ve eğlenceler düzenlenir, çeşitli kutlamalar yapılırdı. Çünkü onlar için bir şair demek;

a. Haysiyetlerinin korunması,
b. Şereflerinin müdafaası,
c. İyiliklerinin kalıcılığı,
d. Adlarının yücelmesi demekti.[30] Bu yüzden kalplerinde şaire karşı hem büyük bir korku hem de büyük bir saygı vardı.[31]

İşte bundandır ki hayal güçleri gelişmiş çok hassas bir kavim olan Araplar üzerinde belagatlı sözlerin büyük tesiri olmuştur. Şöyle ki; bunlar belağatlı bir sözün etkisinde kalarak ayaklanabiliyor, yine belagatlı bir sözün etkisiyle birden sakinleşebiliyorlardı. Arapların bu yönünü çok iyi değerlendiren şairler özellikle savaş ve çatışmalarda şiirler söylerken etkileyici sözlere yer vermeyi ihmal etmemişlerdir. Böylece şairin bir tek sözü üzerine kıyasıya çarpışanlar olduğu gibi onun bir tek sözü üzerine yıllardan beri birbirleriyle kanlı bıçaklı olanlar da bir anda sakinleşip barışabiliyorlardı. Demek ki o dönemde insanlar birbirlerine üstün gelmek için belagatlı sözler kullanmaktaydılar. Çünkü Cahiliye toplumunda malını iyi pazarlayan bir kimse galip geldiği gibi, söz ustalığını da güzel bir biçimde icra eden bir kimse toplum tarafından itibar görmekteydi. Unutulmamalıdır ki bir kimse ne kadar âlim de olsa eğer o ilmini takdim

---

[28] M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (Çev. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları., İstanbul, 1991, c. III, s. 207-232.

[29] İbn Haldûn, s. 451.

[30] İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik el-Himyeri, *es-Siretu'n-Nebeviye*, Mısır 1355, c. III, s. 110-111; İbn Sa'd, Ebu Muhammed M. b. Sa'd el-Basri, *et-Tabakatü'l Kübra* (Tabakatü's-Sahabe ve't-Tabiin), I-VII, Beyrut 1958, c. III, s. 46.

[31] es-Suyuti, *el-Muzhir fi 'Ulum el-Luga ve Envaiha* (Şerh. M. Ahmed Cadilmevla -Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim-Ali Muhammed el-Becavi), I-II, Beyrut, 1987, c. II, s. 473.

etmesini bilmiyorsa, o âlimin ve sahip olduğu ilminin insanlara pek tesiri olmayacak veya az olacaktır.

Yukarıda kısmen değindiğimiz Arap toplumundaki şiir'in bir yönü şu şekilde de izah edilmiştir: Bu dönemde şiir, Cahiliye toplumu için bir arşiv, enformasyon ve propaganda işlevi görmekteydi. Nitekim Halife Ömer b. Hattâb (ö. 23/644), bu eski topluluğun en eski bilgi kaynağının şiir olduğuna işaret etmiştir. İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) *"Kur'an'ı-Kerîm'den bilmediklerinizi Arap'ın şiirinde araştırın, çünkü şiir Arapların ilim hazinesidir"*[32] şeklindeki ifadesinden de anlaşılacağı gibi, eskiden beri yaygın olan bu fikir üzerinde daha sonraları haklı olarak ısrarla duran eski müellifler şu sonuca varmışlardır; Şiirin, Araplar'ın bütün bilgilerini derleyen, içine alan, şan ve şereflerini koruyan, geçmişteki büyük başarılarını, hatıralarını unutulmaktan kurtarıp yaşatan ana kaynakları olduğunu anlatarak eski tarihlerine dair rivayetlerden, soylarına, neseplerine, âdet ve geleneklerine, atlara, yıldızlara, tabiat hadiselerine kadar çeşitli sahalardaki bilgilerinin şiir sayesinde korunabildiğini söylemişlerdir.[33]

Şiirin diğer bir yönü ise şu şekilde ifade edilmiştir: Zaman zaman kabileler arasında birtakım ittifaklar kurulmakla birlikte temelde her kabile, diğer kabilelerin muhtemel maddi ve manevi baskıları karşısında kendini savunabilecek güce şiddetle ihtiyaç duyardı. İşte bu denli ihtiyaç duyduğu gücün ana unsurlarından biri de sahip olduğu cömertlik, kahramanlık, fedakârlık, dürüstlük gibi meziyetleri dile getirecek, diğer kabilelerin övünmelerini etkisiz kılacak, böylece sağlayacağı psikolojik etkiyle kendisine itibar kazandıracak olan şiirdi.[34] Bu açıdan şiir'i değerli kılan en önemli dayanak ise, o dönemdeki mevcut sosyal yapılanmanın değişmez statüsünü ifade ettiği anlaşılan kabileciliğin, Cahiliye şiiri'nin hem ana besleyicisi ve ilham kaynağı, hem de koruyucusu ve kullanıcısı olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim kahramanlık, övgü övünme taşlama ve ağıt gibi dönemin başlıca şiir temaları, söz konusu yapılanmanın doğal sonuçları olarak ortaya çıkmıştır.[35]

Cahiliye diye anılan İslâmiyet'ten önceki devirde şiirin içtimai hayatta ehemmiyetli bir yeri, çok büyük ve hayati bir tesiri vardı. Bu durum, şiirlerin kısmen de olsa hafızalarda yaşatılıp korunmasını sağlamıştır. Bununla birlikte toplumun ortak duygularına ve toplumdaki insanların hayata sıkı sıkıya bağlı olmasını sağlamıştır. Şairin eserinin kaynağı, çok defa kendi duyguları ile çevresinin duygularının birleştiği noktalar olmuştur. Kabile veya kabileler birliğinin sözcüsü olarak siyasi müzakerelere katılan heyetlerde şairin yeri ve vazifesi vardı. Kabile hayatının, hissiyatının, geçmişteki övünülecek şeylerinin, zaferlerinin, düşmanlarına karşı beslediği kin ve intikamın, onları küçültücü hicivlerin, etrafını çeviren tabiatın en güzel ifadesini, şairin

---

[32] el-Kayrevanî, İbn Reşîk, *el-'Umde fî Sınâ'ati'ş-Şi'ri ve Nakdih*, I-II, Beyrut, 1990, c. I, s. 28-30.
[33] Durmuş, *a. g. m.*, s. 148.
[34] Yalar, *a. g. m.*, s. 84.
[35] Yalar, *a. g. m.*, s. 92-94.

sihirli sözlerinde bulur ve bütün bunları ondan beklerdi. Bu sebeple de şairin şiirinin korunmasına ve yayılmasına çalışılırdı. Bilhassa o dönemin meşhur şairlerinden Seyyidi'nin bu sihirli ve tesirli silahla mücehhez olması kabile için büyük bir bahtiyarlıktı. İşte bundandır ki herhangi bir kabileden bir şair çıktığı zaman bayramlarda, düğünlerde şenlikler düzenlenir, ziyafetler verilirdi. Çünkü manevi değerlerin koruyucusu olan büyük şairler yetiştirmiş olmak, onlar için gurur ve şeref, buna karşılık böyle şairlerden mahrum bulunmak, sadece bahtsızlık değil aynı zamanda utanç ve ayıplanma vesilesiydi.[36]

Bu süreçle bağlantılı olarak genelde edebiyatın, özelde de şiirin insanlık tarihinin çok eski dönemlerinden itibaren yaşamın en güçlü yansıtıcısı olduğu, Arap Cahiliye şirinde de bariz bir şekilde görülmüştür. Bu durum, şiir'in o dönemin toplumsal dokusunun temel karakteristiğini ortaya koyması bakımından, hayati bir öneme sahip bir olgu olarak değerlendirmek gerekir.

2. Cahiliye Şiiri'nin Tarihi Serüveni

Yazının yetersizliği sebebiyle, şiiri bozulmadan korunabilecek bir yazıya aktarılmasına kadar inşad edilen şiirlerin büyük bir kısmı unutulmuş, geriye kalan kısmı ise hafızaya dayanan sözlü rivayet yoluyla muhafaza edilmiş ve yayılmıştır. Ayrıca bunlar dilden dile nakledilirken ister istemez bazı zaruri değişikliklere de uğramıştır.[37] Şiirler üzerinde yapılan bu değişikliklerin büyük bir kısmı tespit edilememiştir. Ancak küçük bir kısmı uzmanlar tarafından tespit edilebilmiştir.

Bize kadar ulaşan bu şiirlerde, o günkü toplumun birçok özelliklerinin olduğunu görmekteyiz. Şöyle ki: Bazı kaynaklarda belirtildiği gibi, Araplar'ın İslâm'dan önce şiire kutsal bir gözle baktıkları, sanat değeri yüksek olan şiirleri, kendilerine özgü ibadetlerde okumaları, meşhur şairlerden el-Mütelemmis'in bir beytini okumak isterlerken abdest almaları, dinledikleri şiirlerden çok etkilendiklerinde secdeye gittikleri bilinmektedir. Nitekim "مقتساف ترماامك"[38] yani "*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!*" ayeti okunurken bir bedevinin secdeye kapanmasını, kendisine sen iman mı ettin? denildiğinde, "Hayır ben bu ayetin belagatinden dolayı secdeye gittim"[39] demesinin altında yatan sebeplerden birini de, daha önceden yüksek seviyeli bir şiir okunduğunda da secdeye gidiyor olmalarına bağlayabiliriz. Şairlere başka milletlerin peygamberlere baktıkları gibi bir gözle bakmaları, bu kutsiyetin birer göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bir kabilede bir şair yetiştiği zaman komşu kabileler gelip onu tebrik ederdi. Düğünlerde olduğu gibi yemekler pişirilir ve ziyafetler verilirdi. Bu arada kadınlar da koro hâlinde toplanarak çalgılar eşliğinde dans eder, sevinç gösterilerinde bulunurlardı. Bu hadiseden dolayı büyük küçük

---

[36] Çetin, *a. g. m.*, s. 286.
[37] Çetin, *a. g. m.*, s. 286-309.
[38] Hud 11/112.
[39] Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya*, I-IV, İstanbul 1962, c. I, s. 78.

herkes birbirini kutlardı. Cahiliye Devri'nde şairlerin toplum nezdinde bu derece üstün tutulması, şiire verilen kıymetin bir ölçüsü sayılmıştır. [40] Ancak samimi bir şekilde başlayan bu şiir söyleme hareketi zamanla biraz farklı yönlere kaymıştır. Bir su kendi membaından uzaklaştıkça bulandığı gibi, saf bir niyetle başlanan şiir söyleme hareketi zamanla yerini kısmen menfaate bırakmıştır. Nitekim belli bir şair kitlesinin de bununla geçimini sağladığı göz ardı edilmemelidir.

a. Cahiliye Şairleri'nin Sınıflandırılması

Cahiliye toplumunda en çok itibar edilen, hatta kamuoyunu etkileyip yönlendiren iki gözde sınıf oluşmuştu. Bunlar, şairler ve sihirbazlar sınıfıydı.[41] Şairler bazı alimler tarafından birkaç tarzda tasnif edilmişlerdir. Burada önemli gördüğümüz tasniflerden birkaç tanesini sunacağız. İlk olarak şairler yaşadıkları devirlere göre üç kısma ayrılmıştır. Bunlar;

1. Cahil-i Kâdim: Bunlar İslâmiyet'ten önceki devir şairleri diye ifade edilmişlerdir.

Bu şairler bazı âlimlere göre üç tabakadır.

Birinci tabakada Muallakat-ı Seb'a şairleri; Nabiğa, A'şa, Kays, Mühelhel, Adiyy b. Zeyd, Ubeyd b. el-Ebras, Umeyye b. Ebi's-Salt,

İkinci tabakada ise; Şenferi, Selame b. Cendel, Musakkib el-Abdi, Berak b. Revhan,

Üçüncü tabaka: bu tabakada temayüz eden birçok şahıs vardı. Bunlardan belki de en önemli siması Lukayd b. Zürareydi.[42]

2. İslâmi Dönem Şairleri: Bunlar, İslâmi devrin ilk şairleridir. Bir önceki nesli takip eden ve aşağı yukarı Emevîler devrinin sonlarına kadar geçen devrede yaşamış bulunan şairlerdir.

1. Muhtez: Bu kelime bedevinin aksine olarak yerleşik, şehirli veya çağdaş şairler diye ifade edilmiştir.

Yapılan ikinci tasnife göre, Cahiliye Dönemi şairleri iki gurupta ele alınmıştır. Bunlar;

1. Yerleşik Şairler,
2. Ticaretle Meşgul Göçebe Hâlinde Yaşayan Şairler.

Üçüncü bir tasnif ise şu şekildedir:

1. Hınziz Şair, (Kaliteli şiir yazan ve şiir rivayet eden şair)
2. Müflik Şair, (Orijinal düşünce, tema ve figürlere yer vererek şiir yazan, ancak şiir rivayet etmeyen şair)
3. Şair, (Kötünün bir derece üstünde şiir yazan kimse)
4. Şu'rur (Şiiri değersiz olan şair) dur.[43]

b. Şiir'in Arap Toplumundaki Yeri

---

[40] Kök, Bahattin "Hassan b. Sâbit'in Şiirleriyle İslâm'a Hizmetleri" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı, 6, 1986, s. 123-139.

[41] Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliye*, Pınar Yayınları. İstanbul, 2007, s. 46.

[42] Mustafa Sadık er-Rafi'i, *Tarihu Âdabi'l -Arap*, I-III, Beyrut 1974, c. III, s. 62-63.

[43] er-Rafi'i, *a.g.e.*, 62.

Arap toplumunda şiir söylemese bile, hayatında şiir ezberlememiş bir Arap'a rastlamak hemen hemen mümkün değildir. Bu durum bize şiir söylemenin o devir toplumu için ekmek ve su değerinde bir anlam taşıdığı düşüncesini vermektedir.[44] Şu hâlde toplum için bu kadar önem arz eden şiirler, nasıl muhafaza edilmekteydi diye bir soru hatıra gelmektedir. Cahiliye Arap şiiri'nin muhafazasında şu yollar izlenmekteydi. Şiirler birbirinden farklı şekillerde korunup muhafaza edilmekteydi. Aynı şair'in bütün çalışmalarını bir arada toplamak, bir kabiledeki birkaç şairin şiirlerini bir araya getirmek, değişik şairlerin konu ve üslup bakımından birbirleriyle ilgili şiirlerini bir araya getirmek şeklindeydi.[45]

Daha önceden de ifade ettiğimiz gibi Arap toplumunun mozaiğini oluşturan şairler toplum nezdinde oldukça yüksek bir makamda görülmekteydi. Şüphesiz bunun birçok nedeni vardı. Bu nedenlerin başında şunlar gelmekteydi: Şairlerin bugünkü medyanın üstlendiği görevin bir benzerini o zamanlar üstlenmiş olmalarıydı. Her şair mensubu bulunduğu kabilenin propagandasını yapar ve onu en parlak şiirlerle överdi. Aynı şekilde o dönem şairleri rakip ve düşman kabilelerin moralini bozucu, halkı onlardan soğutucu çok etkileyici hicivler söylerdi. Yine bu şairler savaşlarda kabilesine cesaret verip, hamasi şiirler de söylerdi. Barış zamanında da nasıl bir siyaset takip edecekleri hususunda kabile liderlerine yol gösterirlerdi. Okuma ve yazmanın yok denilecek kadar az olduğu Arap toplumunda onların âdetlerini, inançlarını savaş ve barış dönemindeki uygulamalarını ve gösterdikleri kahramanlıkları sonraki nesillere aktarmada en etkin yolun şiir olmasından dolayı insanlar nezdinde şiir söyleme sanatına ayrı bir ehemmiyet kazandırmıştır. Araplar sonraki nesillere ulaşmasını istedikleri en önemli mesajlarını ve maddi-manevi değerlerini usta bir şekilde şiirlere yansıtmışlardır. Bundan dolayıdır ki şiire "*Arapların divanı (kayıt defteri) denilmiştir. Yani, gurur sebebi olan hâllerini şiir ile kayıt ve muhafaza ederlerdi*.[46]

Cahiliye Devri'nde şairin sosyal mevkii çok yüksekti. Bilhassa iyi tanınmış bir şair tarafından söylenen şiirler, durumun icabına göre ya korku ve tedirginlik veya saygı ve sevgi meydana getirirdi. Bunun yanı sıra o zaman en büyük kazanç, şairlerin ellerinde idi.

Şiir sadece şahsi düşünce ve duyguların ifadesinden ibaret değildi. Şiir kelimenin tam manasıyla kamuoyunu temsil ediyordu. Meşhur bir şair tarafından söylenen etkili cümleler, derhâl kabile içinde tesirini gösterir. Bazen bu tesir kabilenin sınırlarını da aşar, onların deyişiyle, oktan daha süratli uçarak Arap dünyasının dört bir tarafına yayılırdı. Tüm bu gelişmeler şairleri âdeta kamu oyununun liderleri konumuna yükseltmişti.[47] Tabi o zamanlar iletişim araçları günümüzdeki kadar gelişmemiş olduğundan bu şiirler yılda birkaç kez kurulan panayırlarda söy-

---

[44] Kök, *a.g.m.*,123-139.
[45] Goldziher, *a.g.e.*, 43.
[46] Nursi, *İ. İ'caz*, Envar Neşriyat, 2013, 122.
[47] Izutsu, *a. g. e.*, 105.

lenip bu şekilde dilden dile aktarılarak kısa bir zamanda en ücra diyebileceğimiz bölgelere, ülkelere kadar ulaştırılmıştır. Ancak bu şiirler uzak noktalara gidinceye kadar aslına ne kadar sadık kalındığı ise tartışma konusudur.

SONUÇ

Netice itibariyle şiir, duyguların içten gelen hislerin terennümü ve beliğ bir şekilde ifadesi olduğuna göre, şairde şiir söyleme hissiyatının ortaya çıkması evvela dâhilîdir. Yani insanı hüzünlü neşeli ya da başka ruh hâletlerine yönelten, başta onun psikolojik olarak içinde bulunduğu atmosferdir ve onun kabiliyetinin dış tesiri kabul etmemesidir. Sonra şiirin ikinci derecede malzemesi olan dil ve ifadeye şairin yatkınlığı gelir.

Cahiliye Dönemi'nden günümüze kadar şair her çağda, toplum nezdinde itibar görmüş, saygın bir yer edinmiştir. Şiirine bakarak şaire kimlik veren toplum, onu ya çok neşeli ya da tamamen gam ve kedere gömülmüş kabul eder. Şairin, şiirinde verdiği görüntü ile gerçek hayatı arasında bazen bir bağ görülmez. Bu ruh hâletiyle şairler şiir yazdıklarında, kudretlerinden ziyade zaaflarıyla dile düşmüşlerdir. Tezkirelerde pek çok şairin şiir hakkındaki görüşleri, şiire katkılarıyla değil, başlarından geçen olaylar veya kişilikleri dolayısıyla anılması bundandır. Gerçekte ise bir şairin şiiriyle anılması gerekir ve bunun için şairin kendisinde şiirde aranan öğelerin bulunması şarttır. Yani şiirin tesirli olması için şair ve şiir bütünleşmeli, şairin yaşantısı zaman zaman şiire yansımalıdır. Bundan dolayı eski şairler sanatçı kimlikleriyle birbirinden ayrılmışlar, söyledikleri şiirin gücü ölçüsünde seçkin veya sıradan şairler arasında yer almışlardır. Eskiden beri Şairlerden üsluplarıyla öne çıkanlar sıkça taklit edilmiş ve şiirlerine nazireler yapılmıştır. [48]

---

[48] Karaarslan, *a.g.m.*, 298.

KAYNAKÇA

Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiya, I-IV, İstanbul 1962.

Altıntaş, Ramazan, Bütün Yönleriyle Cahiliye, Pınar Yayınları. İstanbul, 2007.

Çetin, Nihat M., "Arap" DİA, III, İstanbul, 1991.

Durmuş, İsmail, "Şiir", DİA, XVII, İstanbul. 1998.

el-Câhız, Ebu Osman 'Amr b. el-Bahr, el-Beyân Ve't-Tebyîn, I-II, (Nşr. Abdusselam M. Hârûn), Kahire, 1968.

el-Câhız, Kitâbu'l-Hayevân, Tahk. İbrahim Şemsüddin, I-II, Beyrut, 1423.

el-İsfehânî, Râğib Huseyn b. Muhammed, el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân, Kahire, 1961.

el-Kayrevanî, İbn Reşîk, el-'Umde fî Sınâ'ati'ş-Şi'ri ve Nakdih, I-II, Beyrut, 1990.

Emil Bedi' Yakub, Mevsuatu Ulumi'l- lugati'l Arabiyye, I-X, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut/Lübnan. 2006.

er-Razi, Ebu Abdullah Zeynü'd-din Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdülkadir, Muhtarü's-Sıhah, Darü'l-Hadis, Kahire 2003.

es-Suyuti, el-Muzhir fi 'Ulum el-Luga ve Envaiha, (Şerh. M. Ahmed Cadilmevla -Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim-Ali Muhammed el-Becavi), I-II, Beyrut, 1987.

Fayda Mustafa, "Cahiliye" DİA, VII İstanbul, 1993.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed , Mukaddime, I-II, Milli Eğitim Basımevi. ts.

İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik el-Himyeri, es-Siretu'n-Nebeviye, Mısır 1355, c. III.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineveri, Uyunu'l Ahbar, I-IV, Mısır 1988.

İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mukrim, *Lisanü'l –'Arab*, I-XV Beyrut ts., Bkz. Mutçalı, Serdar, el-Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-Hadis Dağarcık Yayınevi, İstanbul 1995.

İbn Sa'd, Ebu Muhammed M. b. Sa'd el-Basri, et-Tabakatü'l Kübra (Tabakatü's-Sahabe ve't-Tabiin), I-VII, Beyrut 1958.

İbrahim Enis-Abdülhâlim Müntasar ve Atiyye es-Sarahi, el-Mü'cemü'l Vasit, I-II, Darü'l-Emvac, Beyrut, 1990.

İgnaz Goldziher, Kasik Arap Literatürü, (Çev. Azmi Yüksel - Rahmi Er), İmaj Yayınları., Ankara 1993.

İstanbul, 1970.

Karaarslan, Nasuhi Ünal, "Şair", DİA, XXXVIII, İstanbul, 2010.

Kök, Bahattin "Hassan b. Sâbit'in Şiirleriyle İslâm'a Hizmetleri" Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı, 6, 1986.

Luis Maluf, el-Müncid fi Lugati fi İ'lam, y. y.,1982. ; el-Kalkeşandi, Ebu'l Abbas Ahmet b. Ali Subhü'l 'A'şa fi Sinaati'l-İnşa, Müessesetü'l-Mısriyye, Mısır 1963.

M. M. Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi, (Çev. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları., İstanbul, 1991, c. III.

Muhammed b. Zübeyr, Sicillu Esmai'l -'Arap, Camiatü's-Sultan Kâbus, Lübnan 1991.

Mustafa Sadık er-Rafi'i, Tarihu Âdabi'l -Arap, I-III, Beyrut 1974.

Nursi, Said, İ. İ'caz, Envar Neşriyat, 2013.

Topuzoğlu, Tevfik Rüşdü, "Recez" DİA, XXXIV, İstanbul, 2007.

Toshikiko Izutsu, Kur'anda Allah ve İnsan (Çev. Süleyman Ateş), AÜİF Yayınları, Ankara, 1975.

Vehbe el-Mecdi - Kamil el-Mühendis, Mu'cemü'l-Müstelehati'l-Arabiyye fi'l-Lugati ve'l-Edeb, Mektebetü'l- Lübnan, Beyrut, 1984. **;** Daha geniş izah için Bkz. Şevki Dayf, el-Asrü'l-Cahili, Dârü'l-Maârif, 1965.

Wolter j. Ong, Sözlü ve Yazılı Kültür- Sözün Teknolojileşmesi, (Çev. Sema Postacıoğlu Banon), Metris Yayınları, İstanbul, 1995.

Yalar, Mehmet, Arab Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi(Mukayeseli ve Analitik bir Bakış), UÜİF Dergisi,2002, c. XI.

İSLĀM ÖNCESİ ARAP TOPLUMUNDA ASTRONOMİ

Hatice Dokgöz*

GİRİŞ

Vahyin ilk muhatapları olan Arapların İslām öncesi hayatları Cahiliye kavramıyla ifade edilmiş ve bu dönem Cahiliye Dönemi olarak adlandırılmıştır. Kur'ānī bir kavram olan Cahiliye pek çok ayette, Cahiliye Zannı,[1] Cahiliye Hükmü[2] gibi yapılan davranışı yermek amacıyla kullanılmıştır. Resūlullah da pek çok hadisinde ashabını Cahiliye davranışlarından sakınmaları konusunda uyarmıştır.

Cahiliye tabiri, bilgisizlik manasına gelen cehl kelimesinden türetilmiştir. [3] Cehl kelimesinin "Bir şeye, olduğundan farklı bir şekilde inanmak, hak ettiğinden farklı bir biçimde davranmak" şeklinde ikinci ve üçüncü anlamları da bulunmaktadır.[4] Cahiliye Dönemi'nde yaşayan insanların bilgisiz değil bilakis yanlış bilgilere ve inançlara sahip olduğu görülmektedir ki Allah'ın varlığını bilmeleri bunun yanı sıra O'na ulaşmak için putları aracı olarak görmeleri bu duruma örnek olarak verilebilir. Kur'ān'da da dönemin değil yapılan davranışların yerilmiş olmasından yola çıkılarak Cahiliyenin sadece bir dönemi değil bir zihniyeti ifade ettiği söylenilebilir.

Hicaz bölgesi, İslām öncesi dönemde daha ziyade edebiyat sahasında öne çıkmışlardır. Sözlü anlatımda yetkinlikleri olan Araplar, özellikle şiirle bu dönemde adını duyurmuştur. Ancak edebiyatın yanında diğer ilimlerde de bilgilerinin olduğuna dair rivayetlere rastlanılmaktadır. Bu ilimlerden biri de astronomidir.

A. İlm-i Felek

* Doktora Öğrencisi. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslām Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, dilefza_44@hotmail.com

[1] Kur'ān Yolu, (Erişim 08 Mart 2020). Āl-i İmrān 3/154.

[2] El-Māide 5/50.

[3] İbn Manzūr. "chl" *Lisānu'l-'Arab,* (Beyrūt: Dār-u İḥyāi't-Terāṯi'l-'Arabiyye, 1999), 2/402.

[4] Rāgıb el-İsfāhanī. "chl", *el-Müfredāti el-fāẓi'l-Kur'ān*, (Beyrūt: Dāru'l-Fikr), 100.

Arapçada astronominin karşılığı olarak kullanılan ve yıldızların yörüngesi anlamına gelen İlm-i Felek, gök cisimlerini konu edinmiştir.[5] Felek kelimesi Kur'ān-ı Kerim'de de "فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ" -bir yörüngede akıp gider. - şeklinde iki ayette yörünge manasında kullanılmıştır.[6] Aynı kökten gelen "fülk" kelimesi ise Kur'ān'da gemi manasında yirmi üç ayette zikredilmektedir.[7]

Astronomi ilminin öncülerinin Keldānīler olduğu kabul edilir. Keldānīler, yaşadıkları dönemde yüksek binalar yaparak bazı aletlerle gözlem yapmış, yıldızlar ve gökyüzü hakkında bilgiler elde etmişlerdir. Batı Sāmī kavimlerinden Ārāmīlerin[8] bir kolu olan Keldānīler, milattan önce VIII. yüzyılda Güney Mezopotamya'da devlet kurmuş bir topluluktur. Devlet kurduktan III yüzyıl sonra Farslıların saldırılarına uğrayan Keldānīler, topraklarını terk edip farklı bölgelere göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu göçle Arap topraklarına da yerleşen Keldānīler arasında kâhinlerin ve astronomların da bulunduğu anlaşılmaktadır. Astronomi alanındaki bilgileri sebebiyle Araplar tarafından bu kavim, gök cisimlerine tapan anlamında Sābiī olarak isimlendirmişlerdir. Araplar, topraklarına yerleşen bu kavimden -daha önce Hint ve Yunanlılardan öğrendikleri astronomi bilgilerinin üzerine- burçların yerleri, yıldızların isimleri, ay ve güneşin yörüngeleri gibi astronomik bilgileri öğrenmişlerdir. Araplar ve Keldānīler arasındaki bu etkileşimin en büyük delili olarak Araplar arasında kullanılan bazı gök cisimlerinin isimlerinin Keldān dilinden alınmış olduğu gösterilebilir. Araplar Keldānīlerden bazı isimleri ufak telaffuz farklılıklarıyla birlikte hemen hemen aynı alırken bazı isimlerin ise manalarının kendi dillerindeki karşılığıyla kullanmışlardır. Nitekim Mars gezegeni için kullanılan Merih kelimesinin Keldānī dilindeki karşılığı Mirdah'tır. Arapça yükseklik manasına gelen Zuhal yıldızının Keldān dilindeki karşılığı olan Kavun da yine aynı anlama gelmektedir.[9]

Araplar arasında Abdüşşems (Güneşin Kulu) gibi gök cisimlerini yücelten isimlerin yaygın olarak kullanılmış olması, gök cisimlerinin onlar için önemli olduğu anlaşılmaktadır.[10] Nitekim Emevīlerin atası -Abdüşems b. Abdümenāf- bu şekilde isimlendirilmiştir.[11]

Cahiliye Dönemi Arapları arasında Benī Mürre b. Hemmān eş-Şeybanī ve Benī Māriye b. Kelb gibi kabileler astronomi alanındaki faaliyetleriyle tanınmışlardır.[12] Bu kabilelerden olmamasına rağmen astronomi alanında ferdi olarak ön plana çıkan bazı şahıslar da zikredilmektedir. Sakīf kabilesinin bir kolu olan Benī İlāc mensubu Amr b. Ümeyye bu şahıslardan birisidir.

---

5 İbn Manzūr. "flk", 10/323.
6 el-Enbiyā 21/33. Yāsīn 36/40.
7 Muhammed Fuād ʻAbdulbāḳī, *el-Muʻcemü'l-mufehres li elfāẓi'l-Kur'āni'l-Kerīm*, (Kahire: Dāru'l-Kütüb, 1945) 526.
8 Milattan önce iki binli yıllarda Basra Körfezinden Mezopotamya'ya kadar geniş bir alana yayılan yarı göçebe bir kavimdir. Ali Muzaffer Dinçol. " Ārāmīler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Erişim 08 Mart 2020).
9 Corcī Zeydān. *Tāriḫu'l- Temeddini'l-İslāmiyye*, (Beyrūt: Dār-u Mektebeti'l-Hayāt) 2/13.
10 İbn Manzūr. "şms", 7/195.
11 Mustafa Fayda. "Abdüşems", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Erişim 08 Mart 2020).
12 Zeydān, *Tārih*, 2/15.

Amr'ın bazı yıldızlara bakılarak karada ve denizde yolun bulunabileceğine hatta yıldızları gözlemleyerek mevsimlerin ve hava durumunun öğrenilebileceğine dair değerlendirmeleri vardır.[13] Kur'ān-ı Kerim'de de yıldızların insanlara gecenin karanlığında karada ve denizde yol bulmalarında yardımcı olması için yaratıldığına vurgu yapılmaktadır.[14]

Cahiliye Arapları astronomiyle çok fazla ilgilenmişlerdir. Nitekim Cahiliye Dönemi şiirlerinde gökyüzüne dair pek çok anlatıya rastlanılmaktadır. Bu şiirlerde gökyüzünün durumu ve yıldızların hareketlerinden çıkarılan meteorolojik bilgiler de yer almaktadır.[15]

B. İlm-i Envā'

Güçlükle ayağa kalkmak, ağır bir yük sebebiyle eğilme manasına gelen nev' kökünden türeyen Envā' kelimesi "bir yıldızın şafak vakti bir yerde batması ile ona rakip olarak karşı yönde sair bir yıldızın doğması" şeklinde ifade edilebilir.[16] Araplar, astronominin yıldızların hareketlerinden bilgi elde etme ve takvim oluşturmada esas teşkil eden alanı için İlm-i Envā' tabirini kullanmışlardır. Envā' İlmi, takımyıldızlarının doğuş ve batışıyla oluşan yirmi sekiz günlük bir süreçte -güneş yılındaki- meydana gelebilecek olan meteorolojik olayları yıldızları gözlem yoluyla tahmin etme bilgisini ihtiva etmektedir.[17] Bu yıldızların isimleri, es-Süreyyā, ed-Deberān, el-Huk'a, el-Hen'a, ez-Zirā', en-Nesre, et-Tarf, el-Cebhe, ez-Zübre, es-Surfe, el-Avvā', es-Simāk, el-Gafr, ez-Zübāniyān, el-İklīl, el-Kalb, eş-Şūle, en-Neāim, el-Belde, Sa'du'z-Zābih, Sa'd-u Bula', Sa'du's-Suūd, Sa'du'l-Ahbiye, el-Fergu'l-Mukaddem, el-Fergu'l-Muahhar, Batnı'l-Hūt, eş-Şeretān, el-Buteyn olarak rivayet edilmektedir.[18]

İlm-i Envā' hakkında pek çok eser telif edilmiştir lakin günümüze ulaşan eser sayısı sınırlıdır. Arap dili ve ensāb ālimi olan İbnü'l-Ecdābī,[19] Envā' konusunda "el-Ezmine ve'l-envā" isimli müstakil bir eser yazmıştır ki bu alanda yazılmış ve günümüze ulaşmış ilk kitaplardan birisidir. Alanla ilgili kelimeleri açıklaması açısından astronomi sözlüğü kategorisinde değerlendirilebilen eser, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümünde yıl, ay ve gün hesaplamaları ile zaman çeşitleri; ikinci bölümde, güneş, ay, yıldızlar ve gezegenler; üçüncü bölümde ise mev-

---

13 İbn Hişām. *es-Sīretü'n-Nebeviyye,* (Beyrūt: Dāru'l-Kitābi'l-'Arab, 1990) 1/233.
14 El-En'ām, 6/97.
15 Detaylı bilgi için bkz. Abdüssamed Yeşildağ. *Cahiliye ve Abbasiler Döneminde Arap Şiirinde Gökyüzü Tasviri,* (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2003).
16 İbnü'l-Ecdābī. el-Ezmine ve'l-envā' (nşr. İzzet Hasan), (Dımaşk: İḥyāi't-Terāsi'l-ḳadīm, 1964) s. 134-136. İbn Manzūr, "nve" 14/310-311.
17 İbnü'l-Ecdābī. *el-Ezmine ve'l-envā'*, s. 134.
18 Zeydān. *Tārih,* 2/14.
19 Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Turan Arslan. "İbnü'l-Ecdābī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Erişim 08 Mart 2020).

simler, burçlar ve aylara dair bilgiler verilmiştir. Zaman, astronomi ve envāʻ konusundaki bilgileri aktarırken şiir, darbımesel, seçili söz vb. malzemeye yer vermesi açısından Arap Medeniyeti alanında güvenilir bir kaynak olarak da tarihī bir değere sahiptir.

Araplar yıldızların tabiat olaylarıyla doğrudan ilgisi olduğuna inanıyorlar, bir kişinin işlerinin iyi-kötü, uğurlu-uğursuz oluşunun yıldızların hareketleriyle doğrudan ilgisi olduğunu düşünüyorlardı. Onlara göre yağmur yağması gibi meteorolojik olaylar da yine yıldızlar ile irtibatlıydı.[20] İşinde başarısız olanlar için kullandıkları "yıldızın boşa çıktı" darbımeseli de Arapların yıldızlara yükledikleri bu mananın halk diline yansımış halidir.[21] Ayrıca Araplar hayat tecrübelerinden yola çıkarak bulutların rengine göre de yağmurun durumu hakkında tahmin yapıyorlardı. Nitekim bulutun rengi beyaz ise yağmurun az yağacağı, kırmızı ise orta derecede bir yağış olacağı, siyah ise yağmurun daha şiddetli yağacağını belirtiyorlardı.[22]

Yıldızların hareketlerinden geçmiş ve geleceğe dair bilgiler elde etme yöntemi ilm-i ahkām-ı nücūm olarak isimlendirilmiş ve bir ilim olarak görülmüştür. Yıldız falcılığı olarak da anılan bu ilim, rüya tabirleri, bazı olayları uğurlu-uğursuz olarak yorumlamak ve geçmiş zamanlarda olan olaylardan yola çıkılarak gelecekte gerçekleşecek olaylara dair insanları uyarmak için ortaya çıkmıştır. [23] Gelecekte gerçekleşecek olayları farklı yollarla öğrenme metodu olan "cefr"[24] ile ilm-i nücūmdan faydalanarak ilerleyen zamanda ortaya çıkacak fitneleri ve kıyamet alametlerini ihtiva eden "melahim" türünde yazılan eserler, ilm-i ahkām-ı nücūmdan bahseden kaynaklardır.[25] Bununla birlikte "Mevālīd" ve "İhtiyārāt" alanında yazılmış eserlerde de bu konu ele alınmaktadır. Mevālīd, bir şahsın doğduğu zaman yıldızların konumunu gözlemleyerek kehanette bulunmayla alakalı konuları içermekte olup İhtiyārāt ise bir işi yapmanın uğurlu-uğursuz oluşunu belirlemek için ayarlanmış takvimlerden bahsetmektedir ki bu takvimler sayesinde insanlar yapacakları iş için en uygun zamanı bulurlar.[26]

Uçsuz bucaksız çöllerde yaşayan Bedevilerin astronomi bilmesi hayat şartları sebebiyle zorunludur. Sahrada şiddetli rüzgārlar sebebiyle kum tepelerinin sürekli yer değiştirmesi, yön bulmak için sabit işaretlere ihtiyaç doğurmaktadır. Gece yolculuk yapan Bedevilere yollarını gösterecek tek kılavuz gökyüzündeki yıldızlardır. Yollarını bulmak için sabit yıldızları kullan-

---

[20] Adem Apak. *Kur'ān'ın Geliş ortamında Arap Toplumu* (İstanbul: Kuramer, 2018) 115.
[21] Zeydān. *Tārih*, 2/16.
[22] Mahmut Şükrī Ālūsī. *Bulūğu'l-Ereb fī marifeti ahvali'l-'Arab*, (Beyrut: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiye) 3/258-263.
[23] Tevfik Fehd. "İlm-i Ahkām-ı Nücūm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Erişim 28 Mart 2020).
[24] Metin Yurdagür. "Cefr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Erişim 28 Mart 2020).
[25] İlyas Çelebi, "Fiten ve Melāhim", *Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Erişim 28 Mart 2020).
[26] Fehd. "İlm-i Ahkām-ı Nücūm".

mışlardır. Hayat şartları gereği öğrenmek zorunda kaldıkları bilgiler neticesinde Araplar, astronomi alanında muasırlarından çok daha ileri bir seviyeye ulaşmışlardır.[27] Araplar günlük hayatlarında yıldızlar aracılığıyla yön bulma yöntemini o kadar benimsemişlerdir ki kendilerine yol sorulduğu zaman "filan yıldızın yönüne git" şeklinde tarif ettikleri rivayet olunmaktadır.[28]

Arapların gök cisimlerine dair efsanevī inanışları vardı. Onların da insanlar gibi evlendiği hatta savaştıklarına inanıyorlardı. el-Debarān yıldızı Süreyya ve el-Cevza' takımyıldızları arasında bulunan büyük ve parlak bir yıldızdır. el-Debarān yıldızının Süreyya yıldızıyla evlenmek istediği bunun için Aydan aracılık yapmasını istediği Süreyya'nın ise bu teklifi reddettiği gibi bir hikāye anlatılmaktadır. el-Debarān'ın bu yıldızla evlenmek için bütün servetini mehir olarak vermek istediği halde yine razı olmayan Süreyya'yı sonsuza kadar takip ettiği de bu efsanevī anlatı arasında zikredilmektedir.[29] el-Debarān arkasından gelen, takip eden anlamındaki "dubr" kelimesinden türetilmiş bir isimdir.[30] Bu yıldızının konumu itibariyle Süreyya yıldızının yanında bulunmasından dolayı böyle bir mit ortaya çıkmış olabilir. Temīm kabilesinden bazı kişilerin bu yıldıza ibadet ettikleri de rivayet olunmaktadır.[31]

Araplar için büyük önem arz eden yıldızlar, ilerleyen süreç içerisinde dinī bir hüviyet kazanmış ve pek çok kabile gök cisimlerine ibadet etmiştir. Kaynaklarda Mekke'de yıldızlara ibadet etme işini başlatan ilk kişi Ebū Kebşe olduğu zikredilir. Huzāa kabilesinin ileri gelenlerinden olan Ebū Kebşe künyesiyle meşhur olan şahsın asıl ismi Ebū Kayle'dir. Resūlullah'ın anne tarafı akrabalarından olan Ebū Kebşe, ona tābi olanlarla birlikte Şi'rā yıldızına ibadet etmişlerdir. [32] Resūlullah, putlara tapmayıp insanları yeni bir dine çağırdığı için Kureyşliler tarafından Ebū Kebşe'ye benzetilmiş ve Ebū Kebşe[33] veya İbn Ebū Kebşe[34] şeklinde isimlendirilmiştir.

Şi'rā yıldızı Araplar için ayrı bir önem arz etmektedir. Bu yıldız kümesini Şi'rā'l-Abūr ve Şi'rā'l-Gumeysā diye ikiye ayırmaktadırlar. Yıldız kümesinin şekillerinden dolayı (Kelbü'l Ekber) Büyük Köpek ve (Kelbü'l Esgar) Küçük Köpek şeklinde de isimlendirilmişlerdir. Bu takımyıldızındaki en parlak yıldız içinde Şi'rā yıldızı ismi kullanılmaktadır.[35] Şi'rā yıldızının yörüngesi diğer yıldızlardan farklıdır. O gökyüzünü enine katetmektedir, bu sebepten dolayı da Abūr şeklinde isimlendirilmiştir.[36] Güney tarafındaki yıldız Şi'rā-yı Yemāniyye, kuzey taraftakine ise

---

[27] Adem Apak. *İslām Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* (İstanbul: Ensar Yay., 2012) 223.
[28] Zeydān. *Tārih,* 2/15.
[29] İbrahim Ivaz. "Cahiliye'de Arap İlimleri", çvr. Asım Sarıkaya, www.siyerarastirmalari.com (Erişim 08 Mart 2020).
[30] İbn Manzūr. "dbr", 4/282.
[31] Ālūsī. *Bulūğ,* 2/239.
[32] Ebū Abdillāh Mus'ab b. Abdillāh b. Mus'ab ez-Zübeyrī. *Neseb-u Kureyş,* (Kahire: Dāru'l-Meārif, 1982), 261-262.
[33] Zübeyrī. *Neseb-u Kureyş*, s. 262.
[34] Ebū Abdillāh Muhammed b. Ömer b. Vākıd el-Vākıdī. *Kitābü'l-megāzī,* (London: Oxford Üniversitesi yay.,1966) 1/51.
[35] Ālūsī, *Bulūğ*, 2/239.
[36] Zübeyrī. *Neseb-u Kureyş*, 262.

Şi'rā-yı Şāmiyye denilmektedir. Araplar arasındaki efsanevī anlatılardan Şi'rā yıldızı da nasibini almıştır. Bu iki yıldızın Süheyl yıldızının kız kardeşleri olduğu aktarılırken başka bir rivayette ise Şi'rā yıldızının Süheyl yıldızı ile evli olduğu ve birbirlerine bitişik konumda oldukları, Süheyl yıldızının Şi'rā'dan ayrılıp Yemen tarafına doğru gittiği aktarılır. Şi'rā yıldızının da Süheyl'in peşinden gitmek için Samanyolundan çıkıp faklı bir yörüngeye geçtiği bu sebepten Abūr diye isimlendirildiği, diğer Şi'rā yıldızının da yalnız kaldığı için sürekli ağladığından dolayı Gumeysā (gözleri çapaklı) diye isimlendirildiği aktarılmaktadır.[37]

Resūlullah'ın hadislerinde Araplar için çok büyük bir önemi haiz olan ve ibadet edilen Şi'rā yıldızından bahsedildiğine rastlanılmamakla beraber Kur'ān-ı Kerim'de Şi'rā yıldızının da Rabbinin Allah olduğu bildirilerek[38] Arapların Şi'rā yıldızını Rab olarak görme davranışlarının yanlışlığına dikkat çekilmiştir.

Gök cisimlerine ibadet eden kabileler ve ibadet ettikleri gök cisimleri; Himyerīler, Güneş; Kināne, Ay; Lahm ve Cüzām, Müşteri (Jüpiter); Esed, Utārid (Merkür); Tay, Süreyya; Rebia, el-Mirzem şeklinde rivayet olunmaktadır.[39]

Kur'ān-Kerim'de pek çok ayette gök cisimlerinden özellikle de yıldızlardan bahsedilmektedir. Nitekim yıldız anlamına gelen en-Necm bir sureye isim olarak verilmiştir.

SONUÇ

Kendilerine has bir kültüre sahip olan Cahiliye Dönemi insanları, bilgisiz değil bilakis yanlış bilgilere ve inançlara sahip kişilerdir. Bu bilgilerden yola çıkıldığında Cahiliye kelimesinin bir dönem için değil bir zihniyeti yansıtmak için kullanılmasının daha uygun olacağı düşünülmektedir.

İslām öncesi dönemde Araplar, edebiyat başta olmak üzere pek çok farklı sahada faaliyette bulunmuşlardır. Hayat şartları gereği astronomi alanında da kendilerini yetiştirmişlerdir.

Araplar, astronomiyi bu ilmin kurucuları olan Keldānīlerden öğrenmişlerdir. Bazı kabilelerin ismi bu alanda yaptıkları faaliyetlerle ön plana çıkarken bazı şahıslar da ferdī çalışmalarıyla bu sahada uzmanlaşmışlardır. Araplar arasında gök cisimlerini yücelten isimler yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Ayrıca pek çok Cahiliye Dönemi şiiri de gökyüzüne dair bilgiler ihtiva etmektedir.

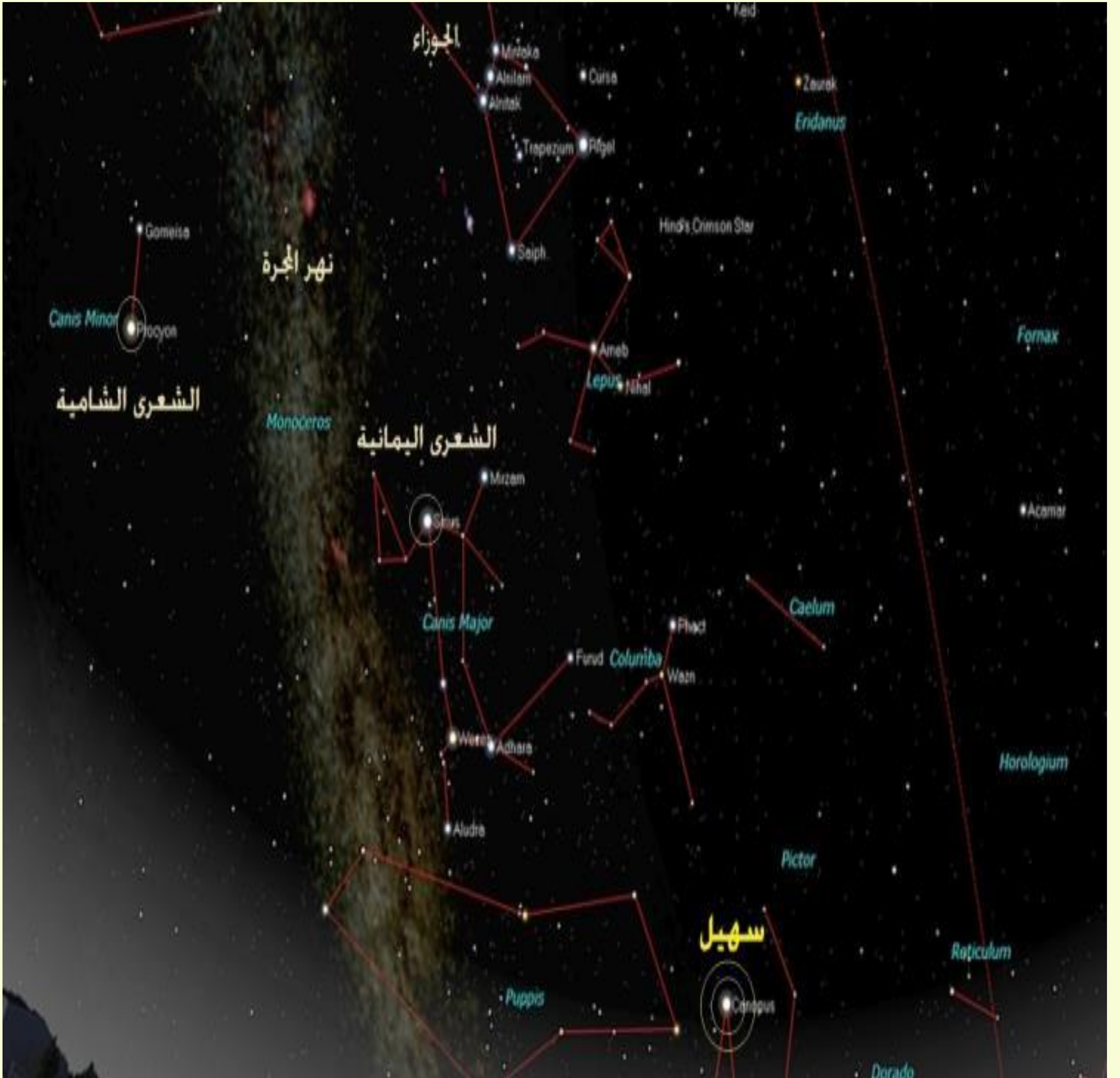
---

[37] Murat Sülün. "Şi'rā", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Erişim 08 Mart 2020).
[38] en-Necm 53/49.
[39] Ālūsī. *Bulūğ*, 2/239. Tevfik Fehd. "İlm-i Felek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Erişim 08 Mart 2020).

Araplar, astronominin yıldızların hareketleriyle bilgi elde etme alanına Envā‘ demektedirler. Çölde yaşayan Araplar için büyük önem arz eden yıldızlar, yön bulma işinin yanı sıra günlük hayatta farklı alanlarda da başvurulan bir kaynak olmuştur.

Yıldızların hareketlerinden anlam çıkararak müneccimlik yapma işi ahkām-ı nücūm olarak adlandırılan bir ilim olarak görülmüş ve bu konuda farklı literatürlerde pek çok eser kaleme alınmıştır.

Efsanevī anlatıları bulunan yıldızlar, bir süre sonra dinī bir hüviyet içerisine bürünmüştür. Mekke’de yıldızlara ibadet etmeyi başlatan ilk kişi Huzāa Kabilesinden Ebū Kebşe’dir. Kendisine tabi olan bir grupla birlikte Şi’rā yıldızına tapmışlardır. Pek çok kabile farklı yıldızlara ibadet etmiştir. Bu yanlış davranış Kur’ān-ı Kerim’de muhtelif ayetlerde yerilmektedir.



Resim1: Şi'rā yıldızını ihtiva eden Kelbü'l-Ekber takımyıldızının da bulunduğu takımyıldızları

KAYNAKÇA

‘Abdulbaḳī, Muhammed Fuād, *el-Mu‘cemü’l-mufehres li elfāẓi’l-Kur’āni’l-Kerīm*, Kahire: Dāru’l-Kütüb, 1945

Ālūsī, Mahmut Şükrī. *Bulūğu’l-Ereb fī marifeti ahvāli’l-‘Arab*. Beyrut: Dāru’l-Kütübü’l-İlmiye.

Apak, Adem. *İslām Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü.* İstanbul: Ensar Yay., 2012.

Apak, Adem. *Kur’ān’ın Geliş ortamında Arap Toplumu.* İstanbul: Kuramer, 2018.

Arslan, Ahmet Turan. “İbnü’l-Ecdābī”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi.* Erişim 08 Mart 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/ibnul-ecdabi

Çelebi, İlyas. “Fiten ve Melāhim”, *Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*, Erişim 28 Mart 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/fiten-ve-melahim

Dinçol, Ali Muzaffer. “ Ārāmīler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi.* Erişim 08 Mart 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/aramiler

Fayda, Mustafa. “Abdüşems”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi.* Erişim 08 Mart 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/abdusems-b-abdumenaf

Fehd, Tevfik. “İlm-i Felek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi.* Erişim 08 Mart 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/ilm-i-felek

…… “İlm-i Ahkām-ı Nücūm” “, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. Erişim 28 Mart 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/ilm-i-ahkam-i-nucum

Ivaz, İbrahim. “*Cahiliye’de Arap İlimleri*”. çvr. Asım Sarıkaya. www. siyerarastirmalari. com. Erişim 08 Mart 2020 http://www. siyerarastirmalari. com/cahiliyede-arap-ilimleri. html

İbn Hişām. *es-Sīretü’n-Nebeviyye.* 4 Cilt. Beyrūt: Dāru’l-Kitābi’l-‘Arab, 1990.

İbn Manzūr. *Lisānu’l-‘Arab.* 18 Cilt. Beyrūt: Dār-u İḥyāi’t-Terāsi’l-‘Arabiyye, 1999.

İbnü’l-Ecdābī. el-Ezmine ve’l-envāʾ. nşr. İzzet Hasan. Dımaşk: İḥyāi’t-Terāsi’l-ḳadīm. 1964.

Kur’ān Yolu. Erişim 08 Mart 2020. https://kuran. diyanet. gov. tr/

Rāgıb el-İsfāhanī. *el-Müfredāti el-fāẓi’l-Kur’ān.* Beyrūt: Dāru’l-Fikr.

Sülün, Murat. “Şi’rā”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. Erişim 08 Mart 2020. https://İslâmansiklopedisi. org. tr/sira

el-Vākıdī, Ebū Abdillāh Muhammed b. Ömer b. Vākıd. *Kitābü’l-megāzī,* 2 Cilt. London: Oxford Üniversitesi yay.,1966.

Yeşildağ, Abdüssamed. *Cahiliye ve Abbasiler Döneminde Arap Şiirinde Gökyüzü Tasviri.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2003.

Zeydān, Corcī. *Tāriḫu'l-Temeddini'l-İslāmiyye*. 5 Cilt. Beyrūt: Dār-u Mektebeti'l-Hayāt.

ez-Zübeyrī, Ebū Abdillāh Mus'ab b. Abdillāh b. Mus'ab. *Neseb-u Kureyş*. Kahire: Dāru'l-Meārif, 1982.

CAHİLİYE DÖNEMİ'NDE AKLIN İŞLEVSEL ROLÜ

Hatice Kübra Leblebici[*]

GİRİŞ

Cahiliye toplumu, Pagan düşüncesinin etkisiyle ve manevi dünyaya kapalı bir zihin yapısıyla Tanrıyı somutlaştırma eğilimine girmiştir. Cahiliye Arapları coğrafyanın olumsuz etkilerine rağmen kendilerine özgü basitte olsa ahlak ve erdem anlayışı oluşturmuşlardır. Arap toplumunun ilmi-edebi açıdan kendine özgü kabiliyeti şiir sanatıdır. Dönemin şairleri ise o toplumun sözcüsü, bilgini, hatibi konumundadır. Araplar, coğrafyanın sınırlı medeni imkânları içerisinde dahi eğitim ve öğretim faaliyetlerinde gelişim göstermiş, aklı ve onu kullanmayı zannedildiği kadar ötelememişlerdir.

Günlük hayatlarında yazılı literatürden çok sözlü birikim hâkim olduğu için yazının daha çok Arap edebiyatı şairleri tarafından kullanıldığı bilinmektedir.[1] Cahiliye şiirinin ve hitabetinin gelişmesinin arkasında ise zihinsel ve düşünsel bir çabanın olduğu sezilmektedir.[2] Bu nedenle şair, hâkim, okur-yazar vb. kimseler döneminin aydını olarak görülmüştür. Buna rağmen hem coğrafya etkeni hem de pragmatist karakterli tipler olan Araplarda kayda değer felsefi bir çaba görülmeyip, ilim adına yapılan çalışmalarla sınırlı kalmıştır. Bu döneme dair öne çıkan eserlerin çoğunluğu İslâm öncesi Arap düşüncesini içermektedir. Bunun dışında günümüze ulaşan eserler bağlamında Cahiliye Dönemi kültürü içerisinde astronomi/astroloji, tıp, edebiyat gibi ilimlerin varlığından da bahsedilebilir. Dönemin ve etkilerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle etimolojik çerçevenin belirtilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bundan dolayı döneme adını veren "cahiliye" kavramı ile toplumda öne çıkan şahıslar için kullanılan "hâkim" kavramlarını, tarihi seyirlerini dikkate alarak açıklayacağız.

---

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, haticeleblebici1@gmail.com.

[1] Şakir Gözütok, "Cahiliye Dönemi Aydınlarının İslâm'a Karşı Tutumları" *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998): 172.

[2] Gözütok, "Cahiliye Dönemi Aydınlarının İslâm'a Karşı Tutumları", 169.

Cahiliye kavramı *"cehl kökünden türetilmiş olup eski sözlüklerde bu kelimeye ilmin zıddı olarak genellikle "bilgisizlik" anlamı verilir."*[3]

İslâmî dönemde ortaya çıkmış bir terim olan Cahiliye, gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadislerde Araplar'ın İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirdekinden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple genellikle Araplar'ın İslâm'dan önceki dönemine "Cahiliye" veya "Cahiliye çağı" (asrü'l-câhiliyye), o dönemde yaşayan şairlere de "Cahiliye şairleri" (şuarâ'l-câhiliyye) denilir.[4] Bu açıdan bakıldığında Cahiliye Dönemi için Hz. Âdem'in yaratılışından Hz. Muhammed'in peygamberlik vazifesine başlamasına kadar olan döneme verilen adlandırmadır demek yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

Bir bakış açısına göre Cahiliye Dönemi "bilgisizlik çağı" anlamını taşımaktadır. Bu dönemi sonlandıran İslâmiyet olduğundan dolayı da cahiliyenin zıddı aydınlanma olarak kabul edilmiştir. "Buna karşılık başta şarkiyatçı Goldziher olmak üzere modern araştırmacıların çoğu, eskiden beri kabul edilen "bilgisizlik çağı" şeklindeki bu anlayışa Cahiliye çağı şiirlerinden, Kur'an ve hadis gibi ilk İslâmî kaynaklardan örnekler vererek yeni bir yorum getirmişlerdir. Onlara göre, eski Arap şiirinde "cehl" "ilm "in zıddı olarak da kullanılmakla birlikte bu kelimenin ikinci derecedeki anlamıdır. Cahiliye'yi "barbarlık dönemi" olarak anlayıp tercüme eden Goldziher, Hz. Peygamber'in İslâm'ı barbarlığın karşıtı olarak açıklamış olduğunu hatırlatır ve bu anlamdaki Cahiliyenin asıl karşıtının hilim (hilm) olduğunu belirtir."[5] Dolayısıyla cahiliye kavramından anlaşılması gereken de bilgisizlikten ziyade bildiği halde bilgisizce yapılanlar davranışlar olacaktır.

Hâkim, h-k-m kökünden türetilmiş olup çoğulu hukemâ'dır. *"Sözlükte 'iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek, hükmetmek' anlamına gelen hükm masdarından sıfat olup 'hüküm ve hikmet sahibi' demektir."*[6]

Kehanet, sezgi veya bir tür ilhamla yahut bazı işaretlerin yorumuyla ileride meydana gelecek olayları önceden görme ya da haber verme, gizli veya esrarengiz bilgiyi ortaya çıkarma işi yahut sanatı, kâhin ise bu işi yapan kişidir.[7]

Cahiliye Dönemi'nde, Arap kültürünün gelişmesinde ve toplumu yönlendirmede hukemânın mühim bir rol üstlendiklerini görüyoruz.[8] Ayrıca İslâm öncesindeki hukemâlara 'bilgeler veya bilge kimseler' demenin de doğru bir tabir olacağı kanaatindeyiz.[9]

---

[3] Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 7: 17.
[4] Fayda, "Cahiliye", 7: 17.
[5] Fayda, "Cahiliye", 7: 17
[6] Bekir Topaloğlu, "Hakîm", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 181.
[7] Ömer Faruk Harman, "Kâhin", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 24: 170.
[8] Gözütok, "Cahiliye Dönemi Aydınlarının İslâm'a Karşı Tutumları", 174.
[9] Gözütok, "Cahiliye Dönemi Aydınlarının İslâm'a Karşı Tutumları", 174.

A. Arap Coğrafyasında İlmi İmkânlar ve İlme Bakış Açısı

Eski çağlarda, Arap Ülkesi zaman zaman yabancı büyük hükümdarların saldırısına maruz kalmış, bu suretle Araplar da eski milletlerin bir kısmının tarihine dahil olmuşlardır. İlk çağların mamur ülkelerinden Suriye veya Mısır'ı istila etme hırsına düşen yahut Irak'ın verimli sahalarına göz diken eski büyük hükümdarlar, güzergâhlarına denk gelen eden Güney Araplarıyla çarpışmış, kimisi de Arabistan içlerine kadar sokulmuşlardır. Arap ülkesine tecavüz eden kadim milletler; Mısırlılar, Babilliler, İranlılar en sonra da Romalılar olmuşlardır.[10]

Buradan da anlamaktayız ki ister ticaret ister savaşlar yoluyla olsun, Arap milletleri bir şekilde yabancı kültürlerle etkileşime girme imkânı bulmuşlardır. Etkileşimler sonucunda ulaşılan bilgileri, çoğunluğu sözlü kültür olmakla beraber yazılı kültürü de dahil ederek aktarabilmişlerdir."Arap ırkı, kök itibariyle Sâmîlere dayanır. Hatta Araplar Sâmî özelliklerini en çok koruyabilen ırk olmuştur. Aynı şekilde Arap dili de Sâmî dillerindendir."[11] Dolayısıyla yazılı kaynaklarda da Sâmi dilinin yazısını kullandıkları bilinmektedir.

Tarih bu bölge sakinlerini bütün yönleri ile araştırırken, biri Arab-ı Baide, diğeri Arab-ı Bakiye olmak üzere iki tabakaya ayırmaktadır. Arab-ı Baide, eski çağlarda yaşayan ve sonra yok olan Araplardır. Arab-ı Bakiye ise, İslâm'ın doğuşuna kadar varlığını koruyan Araplardır.[12]

İlk zamanlarda özellikle Firavunlar, Asurîler ve Fenikeliler döneminde, Arap ismi, Âramî yerine kullanılıyordu. Arap Yarımadası'nın kuzey bölgelerinde, batı da Nil'den, doğuda Fırat'a kadar uzanan çöllerde yaşamakta olan Ârâmîlere Arap deniliyordu. Bu isim o zamanlarda bedevî ve çölde oturanların karşılığı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.[13] Bedevi kelimesi "başlamak, ortaya çıkmak" gibi anlamlara gelir. Öte yandan "çölde yaşamak, sahrada oturmak" anlamında da kullanılan bedâve kelimesi, "yerleşik hayat, medeniyet" anlamına gelen *hadâre* kelimesinin zıddı anlamındadır. "Kır, sahra, çöl" anlamına gelen bâdiyede yaşayan kimselere bedevi, ehlü'l-bâdiye denir. Bedevinin zıddı hadarîdir. Hadarî, yerleşik hayat yaşayanlardır.[14] Hem hadarî hem de bedevî toplumda, Arapların günlük yaşamlarını kolaylaştıracak bilgiye ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaçlar, yaşanılan coğrafyanın imkanları nedeniyle kısıtlı olsa da ilmi bilgiyi zorunlu kılmıştır.

Yarımadanın güneyi ve kuzeyinde kurulan devletlere ait kitâbeler, devletlerin ve kabilelerin anlaşma metinleri, birbirlerine yazdıkları mektuplar, ticâri belgeler ve benzeri türden zaruri metinler bir tarafa koyulursa, yarımadada yaşayan halkların binlerce yıllık geçmişleri rivâyet

---

[10] M. Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi,* 3. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 90.
[11] Şaban Öz, *Yeni Başlayanlar İçin İslâm Tarihi.* 1. Baskı (İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2010), 3.
[12] Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi,* 38.
[13] Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi,* 37-38.
[14] Adnan Demircan, *Bedevi,* 1. Baskı (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018) 18.

kurumu aracılığıyla sözlü olarak nesilden nesile aktarılmıştır.[15] Buradan hareketle, yazının kullanımının daha çok zaruret ve isteğe bağlı olduğu için az tercih edildiğini düşünmek yanlış olmayacaktır. Yani Arap toplumu ilmi, çöl ortamının da gerektirdiği imkanlar ve ihtiyaçlar doğrultusunda kullanmışlar. Toplum yapısı olarak da sadeliği sevdiği anlaşılan Arapların daha fazlasına ihtiyaç duymadıklarını savunmak yanlış olmayacaktır.

Kur'ân, Arapları ümmi bir topluluk olarak niteler. Ümmilik, onların kitap ehli olmamaları şeklinde anlaşılmaktadır. Arapların din anlayışları ve kitaplı bir dine sahip olmamaları, kitap ehli Yahudiler ve Hıristiyanların onları küçümsemelerine neden olmuştur."[16] Buradan da anlaşıldığı üzere Araplara atfedilen ümmilik nitelemesinin sebebi gerçekten ya da sadece okuma-yazma bilmemeleri değildir.

Bununla beraber, tüm sözlü kültürlerde olduğu gibi İslâm öncesi Arap kültüründe de bilginin, ezberlenerek nesilden nesile aktarıldığını biliyoruz. Başta şiir olmak üzere, eyyâmü'l-arab, ensâb gibi bilgi kaynakları, Arap kabilelerinin sürdürdükleri göçebe hayat içerisinde tabiî, dînî ve sosyal şartların tetiklediği ilhamlarla üretiliyor.[17] Buradan da Arapların sosyal hayatlarıyla alakalı bilgileri sonraki nesle aktarmaya ve bunun için gerekli gördükleri ilme önem verdiklerini görüyoruz.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, Arap toplumunun büyük bir kısmının okuma yazma bilmemesi onların Cahiliye Dönemi'nde yazıyı bilmedikleri anlamına gelmez. Aksine Cahiliye Dönemi Arapları, çok yaygın olmamakla beraber yazıyı kullanıyorlardı. Fakat yazıyı nesir ve şiir gibi edebî maksatlarla değil, siyasi ve ekonomik amaçlarla kullanıyorlardı.[18]

Anlatılanlardan anlaşılacağı üzere Cahiliyet dönemi, tasvir edildiği gibi anarşinin hüküm sürdüğü medeni bir iflas dönemi değil, köklü bir medeniyet dönemiydi.[19]

B. Cahiliye Dönemi'nde İlimle İlişkiler ve Akıl

Kuşkusuz büyük ölçüde göçebe kültürünün hâkim olduğu Câhiliyye dönemi Arapları'nda bugün anladığımız manada bilimsel bilginin varlığından söz edilemez.[20] Ancak Araplar her ne kadar sade bir coğrafyada yaşamış ve bu sadeliği tüm hayatlarına aksettirmiş olsalar da astroloji-astronomi, tıp, edebiyat gibi ilimlerle ilgilenmişlerdir. Bu bağlamda Araplar aklı daha çok günlük ve sosyal hayatta kullanılacak ilimlerle tevarüs ettirmişlerdir.

1. Astronomi / Astroloji

[15] Emine Sonnur Özcan, *İslâm Tarih Yazımında Gerçeklik ve el-Mes'ûdî,* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014) 35.
[16] Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları,* 2. Baskı (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 116.
[17] Özcan, *İslâm Tarih Yazımında Gerçeklik ve el-Mes'ûdî,* 36.
[18] Nesim Sönmez, "Cahiliye Dönemi'nde Hitabet", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2, (Kasım 2016): 829-830.
[19] Abdulazîz Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi,* trc Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 80.
[20] Âdem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu.* 1. Baskı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 114.

Astronomi-astroloji diğer adıyla "Nücûm, gelecek zamanda olacak şeylerden haber veren yıldız falcılığıdır şeklinde açıklanmaktadır. Cahiliye Dönemi'nde bir takım insanlar, yıldızların hareket ve durumlarından ileride meydana gelecek kıtlık, savaşlar, hırsızlık gibi olayları bilme becerisine sahiptiler. Yıldız falcılığı, gökyüzündeki yıldızlarla yeryüzündeki olayların ilişkilendirilmesi sonucu elde edilen bir bilgi olarak tanımlanmıştır."[21]

İnsanlığın varoluşundan bugüne kadar bilinmeyeni keşf etme arzusu, insanın iç dünyasında var olagelmiştir. Bilinmeyeni örten perdeyi aralamak, bilgi sınırlılıkları sebebiyle bu dönem insanı için bir ihtiyaç haline gelmiştir.[22] Araplar için gökyüzünü incelemek bir yönüyle geleceğe ait bir bilgiye ulaşabilme kaygısı taşımıştır.

Arabistan geceleri ekseriyetle sıcak, berrak ve bulutsuz atmosferi, çölde göçebe hayatı süren Arapların az veya çok astronomi bilmesini zaruri kılıyordu. Çünkü uçsuz bucaksız çölde, kum tepelerinin rüzgâr sebebiyle sürekli yer değiştirmesi, tabiî yol bulma imkânını ortadan kaldırıyordu.[23] Çöldeki hava koşulları ve yer şekilleri yolculukların gündüz yapılmasını zorlaştırdığı için daha çok gece seyahatleri tercih ediliyordu. Bu durumda da Araplar, yere bakarak yol takip edemeyecekleri için göğe bakarak yollarını bulabiliyorlardı.[24]

Araplar bu sebeple çöl yolculuklarında sabit yıldızlardan yardım alırlardı. Sürekli olarak ay ve yıldızların hareketlerini takip eden Araplar, Astronomik bilgiler açısından muasırlarına göre daha üstün derecede idiler.[25]

İslâm öncesi Arap tarihiyle ilgili kayıtlar, Cahiliye Araplarının gök cisimleriyle çok ileri derecede ilgili olduklarına şahitlik eder. Nitekim Cahiliye Dönemi şairlerinin divanlarında gök yüzü alemine dair pek çok işaret bulunmaktadır.[26]

2. Tıp

Araplar, hastalandıklarında ya kâhinlerden yardım alırlardı ya da ilaçla tedavi eden bir tabibe giderlerdi. Kâhinler, okuyarak, çeşitli dualarla ya da sihirle tedavi etmeye çalışırlardı.[27] İlkel toplumlarda insanüstü güçlere sahip olduklarına inanılan her varlığın insanın hayatına etki ettiği ve onda söz sahibi olduğu algısı yerleşmiştir. Kâhinler de bu toplumlarda sıradan

---

[21] Mehmet Bölükbaşı, "Cahiliye Devri'nde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik", *Nüsha* 47:127-148 (Aralık 2018): 141.
[22] Bölükbaşı, "Cahiliye Devri'nde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik", 130.
[23] Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 2. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 222.
[24] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,* 115.
[25] Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 223.
[26] Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 223.
[27] Demircan, *Cahiliye Arapları,* 118.

insanın sahip olduğundan daha fazla his ve güçlere sahip kişiler olarak telakki edildiğinden insanlar üzerinde otorite haline gelmişlerdir.[28]

Birçok eski çağ milletleri gibi Araplar da tıbbı Bâbillilerden öğrenmişlerdir. Araplar ayrıca çağdaşları İranlılardan da tıp ilmi konusunda bazı tecrübeler alarak bu bilgileri daha önce Bâbillilerden edindikleri bilgi ve tecrübelerle meczetmişler, nihayet birikimlerine kendilerinin buldukları yeni tedavi usullerini de dâhil ederek Cahiliye çağı tıp bilimini ortaya çıkarmışlardır.[29] Arapça sözlük kitaplarında pek çok hastalık ismine yer verilmesi Araplardaki tıp kültürünün zenginliğine işaret eder.[30]

Araplarda yaygın olarak iki çeşit tedavi metodu uygulanıyordu. Bunlardan ilki kâhin ve *ârrafların* usulü, öteki ise klasik tıbbî metot yani ilâçla tedavidir.[31] Araplar ilaç ihtiyaçlarını genel olarak aynı zamanda ilaç imalatçısı da olan attarlardan temin ederlerdi.[32]

Meselâ Eski Mısırlılardan kalma yazılı belgeler arasında hastaların tedavisi için tavsiye olunan birçok nüshalar bulunmuştur. Bu belgelerden anlaşıldığına göre o zamanlarda bir kâhin, hastanın tedavisi için davet olunduğu zaman yanında biri nüsha ve dua kitabı, diğeri ise ilâçlarını taşımak üzere iki yardımcı ile birlikte giderdi.[33]

Cahiliye Dönemi Araplarında pek çok tabip ve cerrah yetişmiştir. Bunların bir kısmı efsanevî şahsiyetler olmakla birlikte, aralarında gerçek hüviyeti bilinenler de mevcuttur. Efsanevî tabiplerden ilk akla geleni meşhur Lokman Hekim'dir ki, onun eski Yunanlılardaki Hipokrates ile aynı şahsiyet olduğu iddiaları bulunmaktadır. Rivayetlere göre Lokman Hekim, tıp bilgini olmasının yanı sıra Arapların hâkim ve filozofu olarak da görülmüştür.[34]

Araplar, bazı hastalıkları damarı yarıp bir miktar kan akıtmak suretiyle tedavi ederlerdi. Bardak yardımıyla vücut yüzeyinden kan almak suretiyle uygulanan *hacamat* da Câhiliyye döneminin yaygın tedavi metodlarından olup bu tedaviyi gerçekleştirenlere *fessâd* denirdi.[35] Araplar arasında hayvan hastalıkları tedavisi konusunda tanınmış kişiler de vardı. Arap şiirinden baytarlar ve onların faaliyetlerine dair pek çok malumata tesadüf etmek mümkündür.[36]

3. Edebiyat

---

[28] Feyza Betül Köse, *Kâhin*, 1. Baskı (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 137.
[29] Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 225-226.
[30] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplum,* 118.
[31] Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 226.
[32] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,* 118.
[33] Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 226.
[34] Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 227.
[35] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,* 117.
[36] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,* 121.

İslâm Dini'nin doğuşundan önceki devirlerde Arabistan'da şiir ve edebiyatın çok ileri olduğu ele geçen metinlerden anlaşılmaktadır. [37] Bu nedenle şiir ya da hitabet örneklerinin tarihi açıdan da büyük önem taşıması kaçınılmaz olmuştur.

Arap toplumunun edebiyat anlayışında belagatlı sözler ve şiir önemli bir yere sahiptir. Ayrıca sözlü kültürü, belagatlı ve kafiyeli sözlerle aktarmak daha akılda kalıcı olacağı için şiir de öne çıkma fırsatı bulmuştur. "*Arap edebiyatında Cahiliye Dönemi kültürü daha ziyade şifahî gelenekle aktarılmıştır ki, bunun en önemli kaynağı Cahiliye Şiiridir.* "[38] Bu nedenle kabile yapısına sahip olan Arap toplumunun olmazsa olmaz üyesi şairdir. "*İyi bir şaire sahip olmak, kabilelerin iftihar ettiği bir şeydir.*"[39]

İslâm'ın doğuşuna yakın zamanda Araplar arasında zirve sayılan şairlerin şiirleri Kâbe'ye asılırdı. [40] Bu da şiire ve şaire verilen değerin en somut kanıtıydı.

Yazı her ne kadar önemli bir unsur olsa da şifahi geleneğin daha yaygın olmasından dolayı bu konuda kaynak birikimi fazla olamamıştır. "İslâm öncesi dönemin eğlence kültürü hakkındaki bilgileri, daha ziyade Cahiliye şiir mirası ile Hz. Peygamber dönemini anlatan kaynaklardan tespit etmek mümkündür."[41]

Klasik Arapça'nın dayandığı şiir dili, bilhassa lügat bakımından çok zengindi. Bu sebeple eski şairlerin dizelerinde bazı hayvanlar, tabiat unsurları ve eşyanın muhtelif hal, şekil ve evsafta olanlarına delâlet etmek üzere pek çok müstakil kelimeye ve bunların eş anlamlılarına tesadüf edilir. Bütün bu bilgiler, birer kültür hazinesi olarak sonraki nesillere miras kalmıştır. [42] Bu bağlamda ise Arapların zihinsel çaba ve faaliyetlerinin, sahip oldukları dildeki ustalık ve belagatlarının ne kadar ileri seviyede olduğunu anlamaktayız.

SONUÇ

Cahiliye kavramı en genel tabiriyle Hz. Âdem'den itibaren başlayıp İslâm'ın ortaya çıkışına kadar geçen döneme verilen isimdir. Cehl kökünden gelen bu kavram 'bilgisizlik' anlamından ziyade bildiği halde bilgisizce yapılan davranışları tasvir etmek için kullanılmıştır.

Gerek bulundukları coğrafyanın zorlukları gerekse dönemin maddi-manevi yönden sınırlı imkanları Arapların aklı kullanmasına ve ilimle alakadar olmasına engel olmamıştır. Günlük hayatlarında bunun göstergesi, kendini yazılı kültürden çok sözlü kültürle belli etmiştir.

---

[37] Hayati Ülkü, *İslâm Tarihi,* 6. Baskı (İstanbul: Çile Yayınları, 1982). 56.
[38] Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 185.
[39] Demircan, *Cahiliye Arapları,* 117.
[40] Demircan, *Cahiliye Arapları,* 117.
[41] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,* 70.
[42] Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü,* 193-194.

Araplar, coğrafyanın etkisiyle sade bir yaşam tarzı benimsedikleri gibi bunu sosyal ve ilmi hareketliliklerinde de göstermişlerdir. Okuma-yazmaya vakıf olmakla birlikte yazıyı daha çok devletlere ait kitabeler, anlaşma metinleri, mektuplar, ticari belgeler, hasta tedavisinde kullanılan dua kitabı gibi zaruret gerektiren durumlarda kullanmışlardır. Bunun dışında, özellikle de edebiyat-şiir konusunda sözlü/şifahi gelenek oluşmuş, zamanla daha da incelikli ve belagatlı bir sanat ortaya çıkmıştır. Nitekim büyük gelişme gösteren Arap şiiri kafiyeli ve belagatlı bir yapıda olduğu için yazıya ihtiyaç duymadan da varlığını sürdürebilmiştir.

Araplar akli ve ilmi konuları zannedildiği kadar aşırı derecede ötelememişlerdir. Ancak günlük hayatlarında sadece ihtiyaç duydukları kadarıyla ilimle alakadar olmuşlardır. Bu nedenle daha çok gök bilimi olan astronomi/astroloji diğer bir isimlendirmeyle ilm-i nücum, tıp ve yaşamlarının vazgeçilmezi haline gelen şiirle yakından ilgilenmişler ve aklı daha çok günlük ve sosyal hayatta kullanılacak ilimlerle tevarüs ettirmişler.

KAYNAKÇA

Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Apak, Âdem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu.* İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Bölükbaşı, Mehmet. "Cahiliye Devri'nde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik". *Nüsha* 47 (Aralık 2018):127-148.

Demircan, Adnan. *Bedevi.* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Demircan, Adnan. *Cahiliye Arapları.* İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Dûrî, Abdulazîz. *İlk Dönem İslâm Tarihi,* trc Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

Fayda, Mustafa. "Cahiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.* 7:17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Gözütok, Şakir. "Cahiliye Dönemi Aydınlarının İslâm'a Karşı Tutumları" *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi.* 2 (Aralık 1998): 167-188.

Günaltay, M. Şemsettin. *İslâm Öncesi Arap Tarihi.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Harman. Ömer Faruk. "Kâhin". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.* 24:170-171 İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Köse, Feyza Betül. *Kâhin*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Öz, Şaban. *Yeni Başlayanlar İçin İslâm Tarihi.* İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2010.

Özcan, Emine Sonnur. *İslâm Tarih Yazımında Gerçeklik ve el-Mes'ûdî.* Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

Sönmez, Nesim. "Cahiliye Dönemi'nde Hitabet". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2 (Kasım 2016): 820-840.

Topaloğlu, Bekir. "Hakîm". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.* 15: 181-182. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Ülkü, Hayati. *İslâm Tarihi.* İstanbul: Çile Yayınları, 1982.

CAHİLİYE ARAPLARININ HİKMET KAVRAMINA YAKLAŞIMI

Songül Serbest*

GİRİŞ

Arap Yarımadası'nda yaşayan Müslüman olmazdan önceki Araplar için "Cahili Arap Çağı ya da Arap Cahiliye Çağı denilir. Cahiliye kavramının Araplar için sıfat olarak kullanılması onların ilkel yaşam koşullarını nitelemek için değil, kendi atalarının yaşamlarını din derecesinde ululamaların inatları yüzündendir. Cahil kavramı genel anlamda kullanıldığında ilmin, hikmetin karşıtı, yani bilgisizlik anlaşılır. Ancak özel anlamda Müslüman olmazdan önceki Araplar için kullanıldığında bile bile yanlışta, kötüde ve çirkin'de ısrar etmek anlamındadır. Hikmet kelimesi, İslâm öncesi birtakım din ve kültürlerde, Arap toplumunda yaygın bir şekilde kullanılan bir kelime ve kavram olma özelliğine sahip olduğu gibi İslâmi dönemde de önemli bir kelime ve kavram olarak kullanılagelmiştir. Kuran'daki ayetlerde yirmi defa geçmektedir. Bununla beraber İslâm filozoflarının çoğunun 9. yüzyılın sonundan itibaren felsefe yerine daha çok hikmet kelimesini tercih ettikleri görülür.[1]

A. Hikmet

"Klasik sözlüklerde hikmet kelimesinin (çoğulu hikem) "yargıda bulunmak" anlamındaki hükm mastarından isim olduğu belirtilir; ayrıca "engellemek, alıkoymak, gemlemek, sağlam olmak" manalarına gelen ihkam mastarıyla anlam ilişkisi kurulur… Cevheri, hikmetin ihkamla bağlantısı sebebiyle hâkim kelimesine hem "işleri gereği gibi sağlam ve kusursuz yapan" hem de "âlim ve ilmi hüküm sahibi" manalarını vermektedir."[2]

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, snglsrbst8037@gmail.com.

[1] Ertuğrul Döner, "Dinler ve Kültürlerde: Bir Varoluş Hikâyesi", *Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi* (Haziran 2017), 665.

[2] İlhan Kutluer, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: Ali Rıza Baskan Güzel Sanatlar Matbaası, 1998), 17:503

Dilbilimcilere göre Hakîm (filozof) âlim ve hikmet sahibi kişi, isabetli görüşü olan, bir görüşü diğeriyle çürüten, şu şöyledir ama böyle değildir, diyen kimsedir. Sanatın inceliklerini iyi bilendir. Diğer bazı dilbilimcilere göre ise hakîmin anlamlarından biri de, yargıç (hâkim) tır. Yani bir şeyler hakkında hüküm veren kimse demektir. Hikmet, adalettir. Hâkim dediğimiz zaman adaletli kimse demektir. El- muhakkem hikmet ehli, tecrübeli şeyh, bilgin demektir.[3]

Bu tanımlamalardan hikmetin eşyaya basiretle bakma, tecrübe ve deneyim kazanmak için, olayları araştırmak, fikir yürütmek, hüküm vermek gibi anlamları olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla insanlar arasında yargılama yapmak, hükümler hakkında düşünmek, yeni hükümler ortaya koymak bir bütün olarak hikmet kapsamında değerlendirilmiştir.[4] Hikmet kavramının anlamları bu kadarla sınırlı da değildir. Güzellik, iyilik, estetik ve adalet gibi kavramlarda olduğu gibi hikmet kelimesinin anlamını belirlemek oldukça zor bir iştir. Tanımını yapacak kişinin geniş çaplı araştırma yapası gerekir.[5]

Eski zamanlardaki hikmet kavramının kullanım alanları konusunda araştırma yapılırsa bu konu hakkında mesellerde, *Eyüp sahifeleri*[6]nde, şiirlerde, üniversitede hikmet ve bilim yazılarında *apokripa*[7]larda *mezmur*[8]lardaki *Süleyman Hikmetleri*'nde bilgi bulanabilir. [9] Bu mesellerin bir kısmı İbranilerin başka topluluktan aldıkları, bir kısmı ise kendi tecrübelerinden yola çıkarak ortaya koyduklarıdır. ve bunların söyleyeni belli değil, anonimdir. Bunları bir topluluk, bir başka topluluktan almamıştır. Sadece her insanın ortaya koyabileceği hatıra ve tecrübelerdir. Topluma mâl edilmiş oldukları için her dilde kendine yer bulmuştur. Biz bu mesellerde hikmet kavramını görebiliriz.[10]

1. Cahiliye Toplumunda Hikmet Kavramı

1. 1 Cahiliye

"Cahiliye özel olarak Arapların İslâm'dan önceki dini ve sosyal hayat telakkilerini, genel olarak da kişilerin ve toplumların günah ve isyanlarını ifade eden bir terim. Cehl kökünden türetilmiş olup eski sözlüklerde bu kelimeye ilmin zıddı olarak genellikle "bilgisizlik" anlamı verilir. Ragıp el- İsfahânî, cehlin üç anlamından söz ederek "nefsin bilgiden yoksun olması"

---

[3] Cevad Ali, *el-Mufassal fi Târîhî'l-Arab Kable'l-İslâm*, 3. Baskı (Bağdat: Bağdat üniversitesi, 1993), 8:337.
[4] Ali, *el-Mufassal fi Târîhî'l-Arab Kable'l-İslâm*, 8:337.
[5] Ahmet Emîn, "Arap Edebiyatında Hikmet", çev. Zeynep Arkan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 213-214.
[6] Tevrat metinlerinde bir bölüm.
[7] M. Ö. 2. yy başlarında ahlaki sözler içeren kitap.
[8] Tevrat metinlerinde bir bölüm.
[9] Tevrat metinlerinde bir bölüm.
[10] Ali, *el-Mufassal fi Târîhî'l-Arab Kable'l-İslâm*,8:340.

şeklinde ilk anlamının kelimenin asıl manası olduğunu ifade eder. Diğer iki anlamı ise "bir konuda doğru olanın tersine inanma" ve "bir konuda yapılması gerekenin tersini yapmadır."[11]

Çağdaş araştırmacılar ise bu kavrama başka anlam yüklemektedirler. Onlara göre eski Araplarda Cehl bilgisizlik anlamına gelmekle birlikte bu, kelimenin ikinci anlamıdır. Birinci anlamına göre ise cahil; arzularının esiri, değişime kapalı, kendi doğrusundan başka doğruyu kabul etmeyen, sorgulamayan, hayvani hislerin peşinde koşan, vahşi şiddet taraftarı ve sabırsız kişidir. Bu şekilde Cehl kelimesi ilmin değil, hilm (yumuşak huy) in zıddı olmaktadır. Dolayısıyla cahillikten bilgisizlik, değil, bildiği halde bilgisizce hareket kastedilmektedir. Zira İslâm öncesi dönemdeki Arapların hayatları ve faaliyetleri incelendiğinde onların çevrelerinde yaşayan insanlardan akıl ve bilgi potansiyeli yönünden hiç de geride olmadıklarını gösteren pek çok delil bulmak mümkündür.[12] Buradan da anlaşılacağı üzere Cahiliye Dönemi bilgiden yoksun olma değildir. Fakat " Hicaz' da Arapların genellikle göçebe kültürünün hâkim olduğu bir ortamda yaşadıklarını hatırlarsak, kültürlerini de basit bir geleneksel yapı içinde gelecek nesillere aktardıklarını görürüz. Bir erkek çocuğun hayata hazırlanışı, develerini otlatabileceği yerleri bilmek, avlanmayı öğrenmek, saldırıya maruz kaldığında ya da savaşması gerektiğinde basit savaş gereçlerini kullanmak, kısaca pratikte işine yarayan şeyleri öğrenmek suretiyle olurdu."[13]

7. asırdan önceki Araplar, yarımadanın, yerleşik hayata ve ziraata elverişli yerleri hariç göçebe hayat süren bir kavimdir.[14] C. Zeydan'a göre Arapların göçebe hayat sürmeleri onların kendilerine yetecek kadar bilgi edinmekle yetinmelerini beraberinde getirmiştir. Bedevilerin uçsuz bucaksız çölde gezebilmesi, yolunu kaybetmemesi ve karşılaşması muhtemel tehlikelerden korunabilmesi için biraz astronomi bilgisine ihtiyaç olduğu açıktır.[15] Bununla beraber hastalıkları için tıp bilgisine, havanın yağışlı, rüzgârlı olması gibi ilkel meteoroloji bilgisine sahip olduklarını görüyoruz.[16] Yerleşik hayata geçmeleri ise daha fazla bilgi sahibi olma ihtiyacını doğurmuştur. Ayrıca yapılan ticaretlerle Şam, İran gibi yerleşik milletlerle irtibat kurmaları ilerlemelerine sebep olmuştur.[17] Yapılan bu seyahatlerle gidilen yerlerden ilim, irfan, deneyim kazandıkları da aşikârdır.[18]

Arap toplumunun gelişmesinde ticaret yollarının üzerinde olmasının yanında, Sami diline mensup Arapların kullandıkları dil ile Sami dillerine mensup diğer milletlerin kullandıkları

---

[11] Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7:17.
[12] Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi1,* 13. Baskı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 65-66.
[13] Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları,* 2. Baskı (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 115.
[14] Adnan Demircan, *Bedev*i (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 107.
[15] Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 127-128.
[16] Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 128.
[17] Corcî Zeydân, *İslâm Uygarlık Tarihi,* Çev. Nejdet Gök 3. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 2:212.
[18] Zeydân, *İslâm Uygarlık Tarihi,* Çev. Nejdet Gök, 1:49.

diller arasında söz ve anlam bakımından benzerliğin çok olmasıdır. Günümüzdeki gibi lehçe ve dil ayrılıkları yoktu. "Bu düşüncemizi Hz. İbrahim hakkında Tevrat'ta geçen olaylardan destekleyebiliriz. Hz. İbrahim, milattan önce 20 yüzyıl önce Keldan[19] ülkesinden göç ederek Suriye, Fenike ve Arap ülkelerinden geçmiş, buradaki halkla rahatça iletişim kurmuştur."[20]

Arapların etkileşim halinde oldukları uygarlıkların da desteği ile onlardan geri kalmadıkları aksine dönemlerinde yönetim ve uygarlıkta ilerlemiş oldukları görülür. Aynı şekilde Arapların okuma yazma konusunda da iyi olduklarını Hz. Peygamber'in, Bedir savaşında esir düşen Mekkelilerin, Müslümanlardan on kişiye okuma yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakılacağı bilgisi bu gerçeği gayet güzel belirtir.[21]

1.2. Araplarda Hikmet

Hikmet kelimesinin Cahiliye Dönemi'ndeki manası eşyaya dair derin düşüncelerden ve tecrübelerden elde edilen uzmanlık, ilim ve isabetli görüştür. Sami dillere mensup olanlara göre de hikmet kelimesi bu manaya gelmektedir. Onlara göre Hâkim "hikmet sahibi kimse", âlim, zeki, kıvrak, derin konulara basiret gözüyle sükûnet ve sabırla bakan böylece siyaset, ekonomi, barış, savaş stratejisi ve insanlar arasında hükmetmeyi başaran, dönemi itibariyle kendi toplumunda öne çıkan, her konuda görüşünü ortaya koyabilen kimsedir. Bundan dolayı "hikmet ehli kimseler" kültür ve görüşleri açısından kendi toplumlarında en üst derecede olan, fark edilen kişilerdir.[22]

Yukarıda bahsi geçen kişilerin özelliklerine bakarsak bunlar döneminin peygamberleri, hakîmleridir. Bu özellikteki kişiler ise ilkel toplumlarda bulunmaz. Onlar sadece büyücü ve kâhinlere inanır.[23] Cahiliye Dönemi Araplarının yaşamlarına da bakarsak kâhinler önemli yer tutar. Cahiliye Arapları bütün yaptıkları işleri ilkin kâhinlere danışırlar, aralarındaki anlaşmazlıklarda onları hakem tayin ederlerdi. Kâhinler toplum tarafında saygı duyulan önemli kişilerdi. Çünkü inandıklarına göre kâhinler gelecekten haber veren kişilerdi. Bu yüzdende toplumun önde olan kişileri konumundaydılar.[24] Sizlerinde anlayacağı üzere buradaki bilgi ilkel boyuttadır.

Hikmet kavramına yüklenen anlamlardan ve hikmet sahipleri hakkında İslâmi eserlerde geçen araştırmalardan ortaya çıkıyor ki Cahiliye Devri'ndeki kimseler hikmet kelimesiyle

[19] İnsanlığın ikinci babası sayılan Peygamber Hz. Nuh'un oğlu Sam'ın soyundan gelen Yemen'den gelen Kahtani halkıdır.
[20] Zeydân, *İslâm Uygarlık Tarihi,* çev. Nejdet Gök, 1/38.
[21] Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı,* 128.
[22] Ali, *el-Mufassal fi Târîhî'l-Arab Kable'l-İslâm,* 8:339.
[23] Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş-1* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 16.
[24] Mehmet Bölükbaşı, "Cahiliye Devri'nde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik", *Nüsha 47* (Aralık 2018), 131.

içinde öğreti ve insana nasihat olan hikâyeleri ve darbı-ı meselleri, yani atasözlerini kastetmektedir. Bu hikâye ve darbı-ı meseller insanlara hayatları hususunda onlardan öğüt almaları ve bu hikmetli sözlerin işaret ettiği yolda uygun olarak yürümeleri için anlatılmıştır. Zaten bu anlatılan hikâye, darbı-ı meseller, atasözleri bu hayattaki tecrübelerinden, bilgilerinden ve düşüncelerinden ortaya çıkan hikmet nitelikli sözlerdir. İşte bundan dolayı hikmeti Küfe kadısı Eksem b. Sayfi, Cahiliye Dönemi ünlü şairi Kus b. Saide el İ-yadi ve haklarında sözün geçeceği buna benzer duru zihne, kuvvetli mülahazaya sahip, tecrübeli, zeki insanlara nispet etmişlerdir.[25]

"Cahiliye Dönemi'nde şair ve kâhinler gibi hakîmlerde toplum hayatını yönlendire biliyorlardı. Hakîmin tecrübesi, olgunluğu ve belâgatteki ustalığı sayesinde sarf ettiği hikmetli sözler kabilenin duygu ve düşüncelerinde derin izler bırakıyor, bu hikmetler yaygınlaşıp anonimleştiğinde mesel adını alıyordu."[26]

Biz bugün içerisinde cahiliye zamanından kalma hikmetlerin bulunduğu hiçbir cahiliye anıtına sahip değiliz. Bunlardan bize ulaşan her hikmetli söz İslâmi kaynaklardan alınmıştır. İşte bundan dolayıdır ki cahiliye zamanındaki hikmete karşı sözümüz cahiliyenin diğer kültürlerine dair sözümüz gibi dar ve sınırlı olmuştur.[27]

Cahiliye zamanın da yaşayan insanlara dayandırılan bazı hikmetli sözlerden ortaya çıkıyor ki bu hikmetler Yunanca kültüründen gelmedir. Zira Yunanlılar Sokrat, Eflatun, Aristo gibi felsefecilerin kitaplarında bu sözleri yazılmış buluruz. Süryanice ve Yunancadan tercüme ve çoğunlukla da Şam beldeleri aracılığıyla Arapçaya girdiğine dalalet etmektedir. [28] Kuzey Arapları, Keldaniye, Asuri'ye, Mısır ve İran tarihlerine karışmış oldukları gibi, kadim Yunan, kadim Roma tarihlerine de girmişlerdir.[29] Fakat başta da söylediğimiz gibi bu sözler, meseller, atasözleri anonim sözler oldukları için net bir şekilde aidiyeti bilinememektedir.

Görüldüğü üzere buradaki hikmetten kasıt, felsefi düşünüş değil, özlü söz, hakîmden kasıt filozof değil, dönemindekilere göre daha bilgili, tecrübe ve deneyimli kişi kastedilmektedir.

2. Kuranı Kerimde ve Hadis-i Şeriflerde Hikmet Kavramı

Kur'an-ı Kerim'de hikmet, on yerde kitap kelimesiyle beraber olmak üzere yirmi defa geçmektedir; ayrıca üç defa "mülk", birer defa da mev'iza, hayır, ayet kelimeleriyle birlikte kulla-

[25] Ali, *el-Mufassal fi Târîhî'l-Arab Kable'l-İslâm,* 8:339.
[26] Kutluer, "Hikmet", 17:504.
[27] Ali, *el-Mufassal fi Târîhî'l-Arab Kable'l-İslâm,* 8:340.
[28] Ali, *el-Mufassal fi Târîhî'l-Arab Kable'l-İslâm,* 8:340.
[29] M. Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi,* 3. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 102.

nılmıştır; "hikmetünbâliga" terkibi ise bizzat Kur'an-ı Kerim'i ifade eder. Bu kelimelerin hikmetle birlikte kullanılması, hikmetin hangi anlama delâlet ettiği hususunda çeşitli yorumlara yol açmıştır.[30]

Hikmet kavramı, bazı müfessirler sünnete ittiba, bazı müfessirler, din ve fıkıh bilmek, diğer bir kısmına göre de din hususunda akledip düşünmek veya söz ve davranışta isabet etmek anlamındadır.[31] Yine Ragıp el-İsfahânî ise hikmet terimini "ilim ve akılla gerçeği bulma" şeklinde tanımlamaktadır.[32] Âlimler hikmetin aklın diğer bir adı olduğunu söylemişlerdir. Hikmet diye adlandırılması ise sahibini cehaletten alıkoyması ve uzaklaştırmasıdır. Bu durumda hikmet, ilim, derin anlayış, akıl anlamındadır.[33]

"Hikmet kelimesiyle ilgili yirmi üç görüş nakleden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a (ö. 1942) göre bu kelimenin kök anlamı iyiliği elde etmeyi kötülüğe engel olmayı içerdiğinden fayda kavramıyla alakası vardır. Öte yandan hikmet sebep kavramıyla da alakalıdır ve fakat sebepten daha genel anlam taşımaktadır. Çünkü hikmet sebepten önce bulunabileceği gibi nihaî faydadan sonra da bulunabilir. Yani hikmet "sebebin sebebi" yahut "amacın sonucu" anlamına gelebilir. Bu çerçevenin dışındaki en genel anlamıyla hikmet "doğru bilgi ve faydalı iş" demektir. Ancak hikmet nazarî bilgiden ziyade amelî bilgiye veya doğrudan doğruya amelin kendisine nispet edilir. Nitekim hikmeti "sözde ve fiilde isabet" olarak tanımlayan âlimler kavramın bu yönüne işaret etmiş, aynı şekilde hikmeti "fıkıh" kelimesiyle karşılayan âlimler de ilim-amel bütünlüğünü kastetmişlerdir."[34]

Hikmet kavramının İslâm öncesi kültürlerle irtibatı hakkında ipuçlarını bizlere hadis kaynaklarındaki farklı rivayetler de gösterir. Başka bir ifadeyle, bazı hadis kaynaklarındaki nakiller erken dönemlerdeki Müslümanların hikmet kelimesini bazen Lokman'a nispet edilen sözler, bazen de şairlerin şiirlerindeki tecrübe ürünü vecizeler, manasında kullandıklarını gösterir. Bu bağlamda Buhari (ö. 256/870) ve birçok muhaddisin naklettiği "Bazı şiirlerde hikmet vardır. " Hadisindeki hikmet kelimesinin ahlaki açıdan faydalı olan ve insanı sefihlikten, aşırılıktan koruyan ifadelere işaret ettiği söylenebilir.[35]

Cevâd Ali (ö. 1987) de hikmete "*hadis, dinde derin kavrayış*"[36] gibi derin manalar yüklenmesini İslâmî dönemde ortaya çıkmış izahlar olduğunu belirtmiş ve ardından şunları eklemiştir. "Cahiliye Devri'nde hikmet eşya hakkında derin mülahazalar ve tecrübelere dayalı bilgelik,

---

[30] Kutluer, "Hikmet", 17:503.
[31] Ali, *el-Mufassal fi Târîhî'l-Arab Kable'l-İslâm,* 8:339.
[32] Kutluer, "Hikmet", 17:504.
[33] Ali, *el-Mufassal fi Târîhî'l-ArabKable'l-İslâm,* 8:338.
[34] Döner, "Dinler ve Kültürlerde Hikmet: Bir Varoluş Hikayesi", 666.
[35] Döner, "Dinler ve Kültürlerde Hikmet: Bir Varoluş Hikayesi", 665-666.
[36] Ali, *el-Mufassal fi Târîhî'l-Arab Kable'l-İslâm,* 8:339.

uzmanlık (hibre) anlamında kullanılırdı ki bu kullanım bir bakıma ilim ve isabetli görüş demektir. Sami kültürlerde de hikmet bu manayı içerir. Yani hakîm Sami kültür ve gelenekte eşyanın ve hadiselerin derinliklerinde nüfuz edebilen bir basirete sahip olan âlim ve bilge kişiyi ifade eder."[37]

Sonuç olarak baktığımızda hikmet kavramı birçok anlama gelmekle beraber akıl ve derin kavrayış yönü bizim konumuz açısından biraz daha önceliklidir. Bu bağlamda baktığımız zaman hikmet kavramının Cahiliye Dönemi şair, hâkim, kâhin, yargıç gibi öne çıkmış olan kişilerin özellikleriyle bağdaşmakta olduğunu söyleyebiliriz. Böylece Cahiliye Dönemi'nde hikmet yoktur, diyen kişilere hikmetin hangi anlamına göre hikmet yoktur sorusunu sorup, derin düşünme, darbı mesel, akıl yürütme, aşırılıklara karşı vecizeler söyleme gibi alanlarda açık bir şekilde hikmet sahibi olduklarını kısmen de olsa söyleyebiliriz.

3. Felsefede Hikmet Kavramı

3. 1. Felsefe Nedir?

'Felsefe' sözcüğü her kişide farklı şeyleri ifade etmekte kullanılır… Felsefe ile ne kast edildiği, her hangi bir tarihçinin, felsefe düşünürünün neyi felsefenin özü olarak kabul ettiğine bağlı olarak değişir.[38] Felsefe kelimesi, Yunanca filosofia şeklinde yazılan bir kavramdır. Filo, sevgi, seven; sofia ise; hikmet, bilgelik anlamına gelmektedir. İkisi bir arada ele alındığında; bilgelik sevgisi, hikmet sevgisi, hikmeti seven anlamına gelir.[39] Buradan bilgelik sevgisi anlamına gelen filosofia kelimesindeki sofia, bilgelikten kastın ne olduğuna da bakmakta fayda var. "Bilgelik, aynı zamanda ve çok daha önemlisi, belli bir entelektüel tutumu, olup bitenlerin nedenlerine dair sağlam bir kavrayışı tanımlar; varlığın yapısına ve hayatın anlamına dair derinlikli bir vizyon, eylemlerin ilkeleri ve nihai amaçlarla ilgili kuşatıcı bir düşünüm anlamına gelir. Kısacası ve esas itibariyle bilgelik, kişinin nereden gelip nereye gittiğini bilebilmesi, kendisine sağlam ve doğru amaçlar koyabilmesi ve hayatıyla eylemlerinin hesabını verebilmesi durumunu ifade eder."[40]

Mübahat Küyel'e göre ise felsefenin, ilk çağlardan beri birçok tanımı yapılmıştır. "Genel bir ele alışla onun evren, insan ve değerleri anlamak amacıyla sürdürülen en geniş bir araştırma, birleştirici ve bütünleştirici bir açıklama gayreti olduğu söylenebilir."[41]

---

[37] Ali, *el-Mufassal fi Târîhî'l-Arab Kable'l-İslâm,* 8:338.
[38] Anthony Kenny, A*ntik Felsefe,* Çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 1:11.
[39] Hüseyin Öztürk – Necati Demir, *Felsefi Propedotik,* (Kahramanmaraş: Sakınmaz Matbaacılık, 2014), 10.
[40] Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 6. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 16.
[41] Öztürk-Demir, *Felsefi Propedotik,* 13.

İnsan ilk var olduğundan beri kendini, evreni, bulunduğu ortamın değer yargılarını sorgulamıştır. Mübahat Kühel'in de tanımından yola çıkarak felsefenin şu ya da bu millete ait olduğunu söyleyemeyiz. Bu konuda Hilmi Ziya Ülken de felsefenin başlangıcının Yunan olamadığını Yunanın oluşmuş olanı geliştirdiğini söyler.[42] Yani felsefe geneldir. Halkların çoğunun ve insanların çoğunun ortak ürünüdür, bunu derin araştırma yapanlar ile sınırlı tutamayız. Çünkü felsefe, insan aklının ortak ürünüdür, insani ve evrenseldir. Bundan dolayı hiç kimseye ve muayyen bir kaynağa nispet etmekle sınırlandıramayız. Araplar onu başkasından almıştır veya yabancılar onu Araplardan almıştır diyemeyiz.[43]

3.2. Felsefe ve Hikmet

İslâm filozoflarından el-Kindi (252/866), "philo-sofia"'nın Arapça karşılığı olan felsefeyi kullandığı gibi daha sonrada hikmet kelimesini de kullanmıştır. Kindi felsefeyi "hikmet sevgisi" olarak tanımlamakta ve filozoflar için "hükemâ" tabirine yer vermektedir. Ayrıca hikmeti dört temel faziletin (Hikmet, Şecaat, İffet, Adl) ilki olarak göstermektedir. Yine Kindi, felsefenin en yüksek seviyesi olarak metafiziği "hikmetler hikmeti" olarak adlandırmıştır.[44] Ona göre felsefe "*insan gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların mahiyet ve hakikatini bilmektir.*"[45] Hikmeti de şöyle tanımlar: "*Külli varlıkların hakikatini bilmek ve bu hakikatlerin gerektirdiği şekilde davranmaktır.*"[46] İslâm dünyasında felsefeyi hikmet manasında anlayan sadece Kindi değildir. Yine ibn Mukaffa' (145/759) da hikmeti felsefe anlamında kullandığı gibi ünlü hekim et-Taberî' (247/861) de hikmetle felsefeyi aynı anlamda kullanmıştır.[47]

Et-Taberî'nin telif edilmiş kitaplarından biri olan Firdevsü'l-hikme de, hikmet kelimesi hem tıp hem felsefe anlamında kullanılmıştır. Taberî tıp ilminin mikro kozmos olarak adlandırılan insan tabiatıyla, felsefenin de makro kozmos olarak nitelendirilen kâinatla meşgul olduğunu düşünmektedir. Filozoflar için ise hükemâ tabirini kullanmaktadır.[48] Fazla uzatmadan diğer ünlü ilk İslâm filozofları da felsefe yerine hikmeti, filozof yerine hükemâ tabirini kullandıkları söylenebilir. Ancak hikmet ile felsefeyi eş anlamlı olarak göremeyiz. Kavram olarak aralarında büyük fark vardır. Yunandaki anlamıyla felsefenin, Yakın doğu[49] hikmet kavramıyla aynı olduğunu söylemek mümkün değildir.[50] Hikmetin felsefe kelimesiyle müradif gibi kullanılmasını

---

[42] Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş-1*, 18.
[43] Ali, *el-Mufassal fi Târîhî'l-ArabKable'l-İslâm,*8:341.
[44] Kutluer, "Hikmet", 17:506.
[45] Kindi, *Felsefî Risâleler,* çev. Mahmut Kaya 2. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 27.
[46] Ö. Faruk Altıparmak, "Hikmet ve Felsefe İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Ocak-Haziran 2003), 99.
[47] Altıparmak, "Hikmet ve Felsefe İlişkisi", 100.
[48] Kutluer, "Hikmet", 17:506.
[49] Araplar, İbraniler, Hintliler, Çinliler, Mısırlılar kastedilmektedir.
[50] Ali, *el-Mufassal fi Târîhî'l-Arab Kable'l-İslâm*, 8:338.

da isabetsiz gören Cevâd Ali'ye göre bu iki kelime arasında ciddi farklar söz konusudur.[51] Hikmetin gayesi; öğüt. İbret ve pratik hayata yansıyan öğretileri kavramak vardır, felsefede ise hikmetin manasını ve metafizik sırların üzerine kafa yormak söz konusudur.[52] Ahmet Emin ise arasında ki farklılıkları daha etraflı ortaya koymuştur.

Hikmet ile Felsefe Arasındaki Farklar:

●Felsefe, meselelerini mantıkî temeller üzerine oturtan ve her bir meselesini öncekiyle bağlantılı bir şekilde inceleyen sistematik bir düşünme biçimidir. Hikmet ise hayatın içinde şuradan veya buradan ansızın yakalanan parlak bakışlardır. İlhama dayalıdır.

●Felsefe, doğası itibariyle analitiktir. Bir düşünceyi alıp analiz eder, aslına irca eder ve sonuçlarını ortaya koyar. Hikmet ise tecrübelerin hepsi üzerine odaklaşan ve bütün ayrıntıların özünü bir kapsülde toplayan bütüncül bir yapıya sahiptir. Adeta gökyüzünü kaplamış bulutları sıkarak yağmur damlalarına dönüştürür.

●Felsefe, incelemeye, akli düşünceye ve mantık konularına dayanır. Hikmet ise yüzeysel olaylardan derin anlamlar çıkarabilmek ve kum tepelerinden altın kırıntıları ve sedef kümelerinden değerli bir inci bulabilmek için, hazır bir şekilde alınan kültür mirasına ek olarak, kişisel yeteneğe ve ilhama dayanır.

●Felsefenin kendisine has bir yöntemi ve aklî değerlendirmesi olduğundan, kapalı ve üslubunun kompleks olması gayet doğaldır. Hikmet ise, ister seçkin ister avam olsun, herkesin aklî kapasitesi ölçüsünde kavradığı ve dili döndüğünce açıkladığı folklorik bir kültürdür. Bunun içindir ki, felsefe ağır ve kompleks bir yapıya bürünmüş; buna karşın hikmet, basit ve albenili bir biçim kazanmıştır.

"Hikmet ve felsefe karşılaştırması için daha ayrıntılı bilgiye ulaşmak için İbn Kuteybe'nin Uyûnu'l-Âhbâr adlı eserinden "Bâbu's-siyâse" bölümünü veya İbn Abdirabbih'in el-Ikdu'l-Ferid adlı eserindeki –ki her ikisinin de "Kitâbu's-sultân" olarak isimlendirildikleri- bölüme bakılabilir. Sonra da Aristoteles'in Politika adlı eserinden bir bölümünü okuyup mukayese edildiğinde konu daha iyi anlaşılabilir. Şu hâlde hikmet, ilgi çekici bir forma bürünmüş, tecrübeye dayalı, konsantre ve pratik bakışları ihtiva eden sözler iken; felsefe; mantık temelli, analitik, düşünmeye dayalı, esnek ve kompleks düşünceler bütünüdür."[53]

SONUÇ

---

[51] Döner, "Dinler ve Kültürlerde Hikmet", 665.
[52] Ali, *el-Mufassal fi Târîhî'l-Arab Kable'l-İslâm*, 8:338.
[53] Ahmet Emîn, "Arap Edebiyatında Hikmet", 213-214.

Yaptığımız bu çalışmada hikmet kavramının anlamlarını dile getirerek, anlam sınırının geniş olduğunu, felsefenin yerine kullanılmasının belli ölçülerde kabul görülebileceğini, dile getirmeye çalıştık. Yukarıda ki bilgiler ışığında genel bir değerlendirme yapılırsa hikmet kelimesinin adalet, hürriyet kavramları gibi birden fazla anlam ifade ettiğini söyleyebiliriz. Cevâd Ali'ye göre, hikmet kavramının sınırları geniştir. Hatta neredeyse belirgin bir sınır çekememekte, tanımlama yapamamaktayız. Hikmet birçok şeyi kapsar. İnsanlar arasında yargılamada bulunan kimseleri de kapsar. Yani insanlar arasında çıkan anlaşmazlıkları ve düşmanlıkları görüp çözümleme yapan kimselere de hakîm denmiştir. Falcılara, din hakkında görüş sahibi kimselere tıp ve tedavi konusunda bilgisi olanlara, eski kitapları okuma yeteneği olanlara, yani semavi kitapları, Yahudi ve Hristiyanlara ve Rum, Fars kitaplarını okuyanlara da hakîm denmiştir. Kuranı Kerimde de birçok anlam verilmiştir. O halde hikmet mutlak anlamda şudur ve yahut budur denilemez. Bu yüzdende felsefede olduğu gibi hangi milletin kimden aldığı bilinemez çünkü batıda kullanılan anlam ile doğuda kullanılan anlam aynı olmayabilir.

Hikmet ve felsefe arasında farkların büyük geçerliliği olmakla beraber ilk İslâm filozofu Kindi'den başlayarak kullanıldığı görülmektedir. Bu kadar farka rağmen kullanılmasının sebeplerinden birisi felsefe karşıtlığı düşüncesini esnetmek ve felsefeye İslâm toplulukları arasında yer açmak olabilir. Yine felsefeye hikmet denilmesinin sebeplerinden biri artık Yunan felsefesinin konularından ziyade İslâmi konuları işlediklerinden kaynaklanabilir. Sonuç olarak İslâm felsefesi hikmetten tam anlamıyla farklıdır, denilemeyeceği gibi hikmetle İslâm felsefesi aynı anlama geldiği de söylenemez.

KAYNAKÇA

Ali, Cevad. *El-Mufassal fi Târîhî'l-ArabKable'l-İslâm.* 8. Cilt. Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 3. Basım, 1993.

Altıparmak, Ö. Faruk. "Hikmet ve Felsefe İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Ocak-Haziran 2003), 86-118.

Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi* 1. İstanbul: Ensar Yayınları, 13. Basım, 2014.

Bölükbaşı, Mehmet. "Cahiliye Devri'nde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik". *Nüsha 47* (Aralık 2018), 127-148.

Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş.* İstanbul: Say Yayınları, 6. Basım, 2017.

Çağatay, Neşet. *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı.* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.

Demircan, Adnan. *Cahiliye Araplar.* İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Baskı, 2015.

----, *Bedevi.* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Döner, Ertuğrul. "Dinler ve Kültürlerde Hikmet: Bir Varoluş Hikâyesi". *Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi* (Haziran 2017), 637-641.

Emîn, Ahmet. "Arap Edebiyatında Hikmet". çev. Zeynep Arkan. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 212-217.

Fayda, Mustafa. "Cahiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 7:17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Günaltay, M. Şemsettin. *İslâm Öncesi Arap Tarihi.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 2015.

Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş-1.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Kenny, Anthony. *Antik Felsefe.* çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.

Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 17:503-511. İstanbul: Ali Rıza Baskan Güzel Sanatlar Matbaası, 1998.

Kindi. *Felsefî Risâleler.* çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı, 2006.

Öztürk, Hüseyin–Demir, Necati. *Felsefî Propedotik.* Kahramanmaraş: Sakınmaz Matbaacılık, 2014.

Zeydan, Corci. *İslâm Uygarlıkları Tarihi.* çev. Nejdet Gök. 1 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2012.


KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
SAMER


SAMER
KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi